This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 449160 DUPL

1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

BT
2
.H2
18

Dogmengeschichte

46148

von

D. Adolf Harnack,
Professor der Kirchengeschichte an der Universität Berlin.

Zweite, neu bearbeitete Auflage.

Freiburg i. B. und Leipzig 1893.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Vorwort.

Auf Grund meines Lehrbuchs der Dogmengeschichte ist dieser Abriss, der hier in 2. Auflage erscheint, ausgearbeitet worden und schliesst sich, eine Umstellung (im 1. Teil 1. Buch ist Kap. 6 nach Kap. 3 gestellt) abgerechnet, enge an jenes Werk an. Mir lag es daran, den inneren Gang der Entwickelung zu zeichnen, Alles auszuscheiden, was die Einsicht in ihn erschwert, und eine Darstellung zu geben, die im Zusammenhang gelesen werden kann. Von einem Grundriss der Dogmengeschichte, der dieser Aufgabe genügt, verspreche ich mir am meisten; denn in unserer Disziplin kommt Alles darauf an, Verständniss zu erwecken. Es ist aber eine alte Erfahrung, dass solche Leitfäden, die nicht gelesen, sondern nur studirt werden können, in der Regel auch nicht studirt, sondern nur zum Nachschlagen benutzt werden. Ich wünsche, dass die Hörer dogmengeschichtlicher Vorlesungen diese Blätter in die Hand nehmen, und dass die Geförderten sie bei der Repetition gebrauchen. Vielleicht aber leisten sie auch über diesen nächsten Zweck hinaus denen einen Dienst, die sich, ohne Theologen zu sein, über den Gang einer der komplizirtesten geschichtlichen Entwickelungen in Kürze belehren wollen. Die Kenntniss der wichtigsten Thatsachen der Kirchengeschichte setzen sie allerdings voraus. Für diese hat jetzt Karl Müller in seinem „Grundriss“ (Bd. I 1892) das trefflichste Studentenbuch geschaffen, aus dem auch die alten Studenten viel lernen können. Leider erschien desselben Verfassers wertvolle Abhandlung: „Der Umschwung in der Lehre von der Busse während des 12. Jahrhunderts“ (Theologische Abhandlungen, Carl v. Weizsäcker gewidmet) zu spät, um noch berücksichtigt zu werden.

Berlin, den 21. Oktober 1892.

A. Harnack.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Vorwort V

Prolegomena zur Disziplin der Dogmengeschichte.

§ 1. Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte 1

§ 2. Geschichte der Dogmengeschichte 6

Die Voraussetzungen der Dogmengeschichte.

§ 3. Einleitendes 7

§ 4. Das Evangelium Jesu Christi nach seinem Selbstzeugniss 11

§ 5. Die gemeinsame Verkündigung von Jesus Christus in der ersten Generation seiner Gläubigen 13

§ 6. Die damalige Auslegung des Alten Testaments und die jüdischen Zukunftshoffnungen in ihrer Bedeutung für die ältesten Ausprägungen der christlichen Verkündigung 17

§ 7. Die religiösen Auffassungen und die Religionsphilosophie der hellenistischen Juden in ihrer Bedeutung für die Umprägung des Evangeliums 20

§ 8. Die religiösen Dispositionen der Griechen und Römer in den beiden ersten Jahrhunderten und die damalige griechisch-römische Religionsphilosophie 23

Erster Teil.

Die Entstehung des kirchlichen Dogmas.

Erstes Buch.

Die Vorbereitung.

1. Kapitel.

§ 9. Geschichtliche Orientirung 27

2. Kapitel.

§ 10. Das allen Christen Gemeinsame und die Auseinandersetzung mit dem Judentum 28

3. Kapitel.

§ 11. Der Gemeinglaube und die Anfänge der Erkenntniss in dem zum Katholicismus sich entwickelnden Heidenchristentum 30

4. Kapitel.

§ 12. Die Judenchristen und ihre Ausscheidung. . 42

5. Kapitel.

§ 13. Die Versuche der Gnostiker, eine apostolische Glaubenslehre und eine christliche Theologie zu schaffen, oder: die akute Verweltlichung des Christentums 46

6. Kapitel. Seite

§ 14. Das Unternehmen Marcion's, die alttestamentliche Grundlage des Evangeliums zu beseitigen, die Tradition zu reinigen und auf Grund des paulinischen Evangeliums die Christenheit zu reformiren 56

Zweites Buch.

Die Grundlegung.

1. Kapitel.

§ 15. Geschichtliche Orientirung 59

I. Fixirung und allmähliche Verweltlichung des Christentums als Kirche.

2. Kapitel. Die Aufstellung der apostolischen Normen für das kirchliche Christentum. Die katholische Kirche.

§ 16. A. Die apostolische Glaubensregel 62
§ 17. B. Die apostolische Schriftensammlung . . 65
§ 18. C. Das apostolische Amt 70

3. Kapitel. Das alte Christentum und die neue Kirche.

§ 19. Der Montanismus und seine allgemeine Einwirkung auf die Kirche 74
§ 20. Umbildung der sakralen Einrichtungen: Das Priestertum. Die Gnadenmittel, Taufe und Eucharistie 80

II. Fixirung und allmähliche Gräcisirung des Christentums als Glaubenslehre.

4. Kapitel.

§ 21. Das kirchliche Christentum und die Philosophie. Die Apologeten 85

5. Kapitel.

§ 22. Die altkatholischen Väter Irenäus, Tertullian, Hippolyt u. s. w. 95

6. Kapitel. Die kirchlichen Religionsphilosophen Clemens und Origenes.

§ 23. Clemens 109
§ 24. Origenes 112

7. Kapitel. Der entscheidende Erfolg der theologischen Spekulation auf dem Gebiet der Glaubensregel oder die Präcisirung der kirchlichen Lehrnorm durch die Aufnahme der Logoschristologie.

§ 25. Die Ausscheidung des dynamistischen Monarchianismus oder des Adoptianismus . . . 122
§ 26. Die Ausscheidung des modalistischen Monarchianismus 127
§ 27. Geschichte der orientalischen Theologie bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts 133

Zweiter Teil.

Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas.

Erstes Buch.

Die Entwickelungsgeschichte des Dogmas als Lehre von dem Gottmenschen auf dem Grunde der natürlichen Theologie (Morgenland).

Seite

1. Kapitel.

§ 28. Geschichtliche Orientirung 138

2. Kapitel.

§ 29. Die Grundauffassung vom Heil und der allgemeine Aufriss der Glaubenslehre 146

3. Kapitel. Die Erkenntnissquellen und Autoritäten oder die Schrift, die Tradition und die Kirche.

§ 30. Die heilige Schrift. 150
§ 31. Die Tradition 152
§ 32. Die Kirche 157

A. Die Voraussetzungen der Erlösungslehre oder die natürliche Theologie.

4. Kapitel.

§ 33. Die Voraussetzungen und Auffassungen von Gott dem Schöpfer als dem Spender des Heils 158

5. Kapitel.

§ 34. Die Voraussetzungen und Auffassungen vom Menschen als dem Subjekt des Heilsempfangs 161

B. Die Lehre von der Erlösung in der Person des Gottmenschen in ihrer geschichtlichen Entwickelung.

6. Kapitel.

§ 35. Die Lehre von der Notwendigkeit und Wirklichkeit der Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes 165

7. Kapitel. Die Lehre von der Homousie des Sohnes Gottes mit Gott selbst.

§ 36. Vom Anfang des Streites bis zur Synode von Nicäa 170
§ 37. Bis zum Tode des Konstantius 178
§ 38. Bis zu den Konzilien von Konstantinopel . 181
§ 39. Die Lehre vom h. Geist und von der Trinität 186

8. Kapitel.

§ 40. Die Lehre von der vollkommenen Gleichbeschaffenheit des menschgewordenen Sohnes Gottes mit der Menschheit . . . 190

9. Kapitel. Fortsetzung. Die Lehre von der personalen Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in dem menschgewordenen Sohne Gottes.

§ 41. Der nestorianische Streit 195

Seite

§ 42. Der eutychianische Streit 200
§ 43. Die monophysitischen Streitigkeiten und das 5. Konzil 205
§ 44. Die monotheletischen Streitigkeiten . . . 209

C. Der vorläufige Genuss der Erlösung.

10. Kapitel.
§ 45. Mystik und Mysterien 212
§ 46. Verehrung der Engel, Heiligen, Bilder u. s. w. 216

11. Kapitel.
§ 47. Skizze der Entstehungsgeschichte des orthodoxen Systems 220

Zweites Buch.

Die Erweiterung und Umprägung des Dogmas zu einer Lehre von der Sünde, der Gnade und den Gnadenmitteln auf dem Grunde der Kirche (Abendland).

1. Kapitel.
§ 48. Geschichtliche Orientirung 226

2. Kapitel.
§ 49. Das abendländische Christentum und die abendländischen Theologen vor Augustin . 228

3. Kapitel.
§ 50. Die weltgeschichtliche Stellung Augustin's als Reformator der christlichen Frömmigkeit . 232

4. Kapitel. Die weltgeschichtliche Stellung Augustin's als Lehrer der Kirche.
§ 51. Augustin's Lehre von den ersten und letzten Dingen 238
§ 52. Der donatistische Kampf. Das Werk de civitate dei. Die Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln 244
§ 53. Der pelagianische Kampf. Die Lehre von der Gnade und Sünde 249
§ 54. Augustin's Erklärung des Symbols. Die neue Religionslehre 258

5. Kapitel. Geschichte des Dogmas im Abendlande bis zum Beginn des Mittelalters. 430—604.
§ 55. Der Kampf des Semipelagianismus und Augustinismus 262
§ 56. Gregor der Grosse 264

6. Kapitel. Geschichte des Dogmas in der Zeit der karolingischen Renaissance.
§ 57. Der adoptianische Streit 268
§ 58. Der Prädestinationsstreit 269
§ 59. Der Streit über das filioque und über die Bilder 270
§ 60. Die Fortbildung der Praxis und Theorie der Messe (des Abendmahlsdogmas) und der Busse 271

7. Kapitel. Geschichte des Dogmas im Zeitalter Clugny's, Anselm's und Bernhard's bis zum Ende des 12. Jahrh. Seite

§ 61. Der Aufschwung der Frömmigkeit 276
§ 62. Zur Geschichte des kirchlichen Rechts . . 279
§ 63. Der Aufschwung der Wissenschaft 281
§ 64. Arbeiten am Dogma.
A. Der Berengar'sche Streit 286
§ 65. B. Anselm's Satisfaktionslehre und die Versöhnungslehren der Theologen des 12. Jahrh. 289

8. Kapitel. Geschichte des Dogmas im Zeitalter der Bettelorden bis zum Anfang des 16. Jahrh.

§ 66. Zur Geschichte der Frömmigkeit 293
§ 67. Zur Geschichte des kirchlichen Rechts. Die Lehre von der Kirche 298
§ 68. Zur Geschichte der kirchlichen Wissenschaft 304
§ 69. Die Ausprägung der Dogmatik in der Scholastik 310
A. Die Bearbeitung der überlieferten articuli fidei 311
§ 70. B. Die scholastische Sakramentslehre . . . 315
§ 71. C. Die Bearbeitung des Augustinismus in der Richtung auf die Lehre vom Verdienst . 327

Drittes Buch.

Der dreifache Ausgang der Dogmengeschichte.

1. Kapitel.

§ 72. Geschichtliche Orientirung 334

2. Kapitel. Die Ausgänge des Dogmas im römischen Katholicismus.

§ 73. Die Kodifizirung der mittelalterlichen Lehren im Gegensatz zum Protestantismus (das Tridentinum) 340
§ 74. Die nachtridentinische Entwickelung als Vorbereitung des Vaticanums 345
§ 75. Das Vaticanum 351

3. Kapitel. Die Ausgänge des Dogmas im Antitrinitarismus und Socinianismus.

§ 76. Geschichtliche Einleitung 352
§ 77. Die socinianische Lehre 355

4. Kapitel. Die Ausgänge des Dogmas im Protestantismus.

§ 78. Einleitung 359
§ 79. Das Christentum Luther's 362
§ 80. Die Kritik Luther's an der herrschenden kirchlichen Überlieferung und am Dogma . . . 366
§ 81. Die von Luther neben und in seinem Christentum festgehaltenen katholischen Elemente . 370

Abkürzungen.

JDTh. = Jahrbücher für deutsche Theologie.
RE². = Real-Encyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche², herausg. von Herzog, Plitt und Hauck.
SBBA. = Sitzungsberichte der Berliner Akad. der Wissenschaften.
ThQuSchr. = Theologische Quartalschrift.
ZKG. = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZThK. = Zeitschrift für Theologie u. Kirche, herausg. von JGottschick.
ZwTh. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausg. von AHilgenfeld.

Prolegomena zur Disziplin der Dogmengeschichte.

§ 1. Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte.

ARitschl, Über die Methode der älteren Dogmengesch. in JDTh. 1871 S. 191 ff. — ASabatier, Die christlichen Dogmen, ihr Wesen und ihre Entw. (deutsch von Schwalb 1890).

1. Die Religion ist eine praktische Angelegenheit des Menschen, denn es handelt sich in ihr um die Seligkeit und um Kräfte zu einem heiligen Leben. Aber in allen Religionen sind diese Kräfte gebunden entweder an einen bestimmten Glauben oder an einen bestimmten Kultus, die auf göttliche Offenbarung zurückgeführt werden. Das Christentum ist die Religion, in welcher die Kraft zu einem seligen und heiligen Leben gebunden ist an den Glauben an Gott als den Vater Jesu Christi. Sofern dieser Gott als der allmächtige Herr Himmels und der Erde geglaubt wird, schliesst die christliche Religion eine bestimmte Erkenntniss Gottes, der Welt und des Weltzweckes ein; sofern sie aber lehrt, dass Gott nur in Jesus Christus vollkommen erkannt werden kann, ist sie von geschichtlichem Wissen nicht zu trennen.

2. Der Trieb, in Glaubenssätzen den Inhalt der Religion zusammenzufassen, ist dem Christentum somit ebenso wesentlich wie das Bestreben, diese Sätze in Bezug auf die Welterkenntniss und die Geschichte als die Wahrheit zu erweisen. Dazu stellt der universale und überweltliche Charakter der christlichen Religion ihren Bekennern die Aufgabe, einen Ausdruck für sie zu gewinnen, der von den Schwankungen der Natur- und Geschichtserkenntniss nicht betroffen wird, resp. sich gegen jede mögliche Erkenntniss zu behaupten vermag. Das Problem, welches hier entsteht, lässt aber keine vollkommene Lösung zu; denn alle Erkenntnisse sind bedingt, die Religion aber will ihr Unbedingtes auch in der Sphäre der Erkenntniss

zum Ausdruck bringen. Dennoch lässt sich, wie die Geschichte lehrt und jeder denkende Christ bezeugt, das Problem nicht zum Schweigen bringen, und eben deshalb sind die Stufen der Lösungsversuche von Wert.

3. Der bisher eindrucksvollste Lösungsversuch ist der, den der Katholicismus gemacht hat und den die Reformationskirchen, wenn auch mit sehr grossen Vorbehalten, übernommen haben. Es wurde hier der Ursprung einer Reihe christlicher und vorchristlicher Schriften, sowie mündlicher Überlieferungen als göttlich angenommen; es wurden aus ihnen begrifflich formulirte, für eine wissenschaftlich-apologetische Behandlung ausgeprägte, unter sich zusammenhängende Glaubenssätze abstrahirt, die die Erkenntniss Gottes, der Welt und der Heilsveranstaltungen Gottes zu ihrem Inhalt haben und auf die Beseeligung der Menschen abzielen. Dieser Komplex (Dogmen) wurde nun als der Inbegriff des Christentums proklamirt, dessen gläubige Anerkennung von jedem mündigen Gliede der Kirche gefordert werden müsse und zugleich die Vorbedingung der von der Religion in Aussicht gestellten Seligkeit sei. Mit diesem Inbegriff nahm die christliche Gemeinschaft — deren Charakter als „katholische Kirche" ganz wesentlich durch diese Art der Auffassung des Christentums bezeichnet ist — eine bestimmte, vermeintlich unerschütterliche Stellung zu der Welterkenntniss und Geschichte ein, brachte ihren religiösen Glauben an Gott und Christus zum Ausdruck und gab, indem sie alle ihre Glieder an die Glaubenssätze band, doch dem denkenden Teile derselben einen Stoff, der der weiteren Ausführung in unbegrenztem Masse fähig ist. So entstand das dogmatische Christentum.

4. Aufgabe der Dogmengeschichte ist es, 1) die Entstehung dieses dogmatischen Christentums zu ermitteln, 2) die Entwickelung desselben zu beschreiben. Die Grenze zwischen dieser und jener ist natürlich relativ.

5. Die Entstehungsgeschichte des dogmatischen Christentums erscheint vollendet, wo zuerst ein begrifflich formulirter und mit den Mitteln der Wissenschaft ausgeprägter Glaubenssatz zum articulus constitutivus ecclesiae erhoben und als solcher allgemein in der Kirche durchgesetzt worden ist. Das ist aber um die Wende des 3. zum 4. Jahrhundert geschehen, als die Logoschristologie sich durchsetzte. Die Ent-

wickelung des Dogmas ist in abstracto unbegrenzt, in concreto aber geschlossen; denn a) die griechische Kirche erklärt, dass ihr Dogmensystem seit der Beendigung des Bilderstreits vollendet sei; b) die römisch-katholische Kirche lässt zwar die Möglichkeit der Formulirung neuer Dogmen offen, aber sie hat schon im Tridentinum und noch mehr im Vaticanum ihr Dogma wesentlich aus politischen Gründen und als eine Rechtsordnung ausgebildet, die vor allem Gehorsam, erst in zweiter Linie bewussten Glauben verlangt; sie hat damit die ursprünglichen Motive des dogmatischen Christentums verschoben und ganz neue eingeführt, die die alten zu ersticken drohen; c) die evangelischen Kirchen haben einerseits einen grossen Teil der Formulirungen des dogmatischen Christentums übernommen und suchen sie, wie die katholischen Kirchen, aus den heiligen Schriften zu begründen; aber sie haben andererseits die Autorität der heiligen Schriften anders gefasst, die Überlieferung als Quelle der Glaubenslehren abgethan, die Bedeutung der empirischen Kirche für das Dogma in Abrede gestellt und vor Allem eine Auffassung der christlichen Religion versucht, die direkt auf den „reinen Verstand des Wortes Gottes" zurückgeht. Damit ist im Prinzip die alte dogmatische Auffassung des Christentums abgethan, während doch im Einzelnen eine feste Stellung zu ihm nicht gefunden ist und Reaktionen sich gleich Anfangs eingestellt haben und noch fortdauern. („Prinzipiell sowohl als thatsächlich steht in den protestantischen Kirchen die Revision der Dogmen immer auf der Tagesordnung": Sabatier.) Deshalb ist es angezeigt, die Geschichte der protestantischen Glaubenslehre aus der Dogmengeschichte auszuschliessen und innerhalb unserer Disziplin nur die Position der Reformatoren und der reformatorischen Kirchen, aus der sich die komplizirte spätere Entwickelung ergiebt, darzulegen. Somit kann die Dogmengeschichte als eine relativ abgeschlossene Disziplin behandelt werden.

6. Die Behauptung der Kirchen, dass die Dogmen lediglich die Darlegung der christlichen Offenbarung selbst seien, weil aus den h. Schriften gefolgert, wird von der geschichtlichen Forschung nicht bestätigt. Vielmehr ergiebt diese, dass das dogmatische Christentum (die Dogmen) in seiner Konzeption und seinem Ausbau ein Werk des griechischen

Geistes auf dem Boden des Evangeliums ist. (Marcell von Ancyra: *Τὸ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται βουλῆς τε καὶ γνώμης.*) Die begrifflichen Mittel, durch die man sich in der antiken Zeit das Evangelium verständlich zu machen und zu versichern versucht hat, sind mit dem Inhalt desselben verschmolzen worden. So ist das Dogma entstanden, an dessen Bildung allerdings auch noch andere Faktoren (Sprüche der h. Schrift, Bedürfnisse des Kultus und der Verfassung, politische und soziale Verhältnisse, logische Konsequenzmacherei, blinde Gewohnheit u. s. w.) beteiligt gewesen sind, so jedoch, dass das Bestreben, den Grundgedanken des christlichen Heils zu erfassen, zu expliziren und anzuwenden, wenigstens in der älteren Zeit die Oberhand behalten hat.

7. Wie sich die Auffassung des Dogmas, sofern es die reine Darlegung des Evangeliums sein soll, als eine Illusion darstellt, so zerstört die geschichtliche Forschung auch die andere Illusion der Kirchen, dass das Dogma in ihnen stets dasselbe gewesen, daher lediglich explizirt worden sei, und dass die kirchliche Theologie niemals eine andere Aufgabe gehabt habe, als das immer gleiche Dogma auszuführen und die von Aussen eindringenden Irrlehren zu widerlegen. Sie zeigt vielmehr, dass die Theologie das Dogma gebildet hat, dass aber die Kirche nachträglich die Arbeit der Theologen stets verdecken musste und diese somit in eine schlimme Lage versetzt wurden. Im günstigsten Fall wurde ihre produktive Arbeit als Reproduktion bezeichnet, und sie selbst wurden um ihr bestes Verdienst gebracht. In der Regel fielen sie aber im Fortgang der Geschichte unter das Gericht der dogmatischen Formulirungen, deren Grund sie selbst gelegt hatten, und sowohl ganze Generationen von Theologen als die hervorragenden Häupter derselben sind nachträglich von dem weiter entwickelten Dogma betroffen und für häretisch oder doch für verdächtig erklärt worden. Das Dogma hat stets im Fortgang der Geschichte seine eigenen Väter verschlungen.

8. Obwohl das dogmatische Christentum im Laufe der Entwickelung seinen ursprünglichen Stil und Charakter als ein Werk des Geistes der untergehenden Antike auf dem Boden des Evangeliums nie eingebüsst hat (Stil der griechischen Apologeten und des Origenes), so hat es doch erstens durch Augustin, sodann durch Luther eine tiefgreifende Um-

bildung erfahren. Beide, der Letztere in noch höherem Masse als Augustin, haben eine neue, aber dem Evangelium näher kommende Grundauffassung vom Christentum, hauptsächlich durch den Paulinismus bestimmt, geltend gemacht. Aber Augustin hat eine Revision des überkommenen Dogmas kaum versucht, vielmehr Altes und Neues nebeneinandergestellt, Luther sie zwar versucht, aber nicht zu Ende geführt. Die Christlichkeit des Dogmas hat durch Beide gewonnen; aber das überlieferte Dogmensystem hat an Stringenz eingebüsst — im Protestantismus so sehr, dass man, wie oben bemerkt, gut thut, die symbolmässige Lehre der protestantischen Kirchen nicht mehr als blosse Abwandelung des alten Dogmas zu betrachten.

9. Ein Verständniss des dogmengeschichtlichen Prozesses kann nicht erworben werden, wenn man die einzelnen Lehren isolirt und für sich verfolgt (spezielle D.-Geschichte), nachdem man im Voraus die Epochen charakterisirt hat (allgemeine D.-Geschichte). Es gilt vielmehr, das „Allgemeine“ und „Spezielle“ für jede Periode in Eins zu setzen, die Perioden für sich zu behandeln und, soweit es möglich, das Einzelne als aus den Grundauffassungen und -motiven abgeleitet zu erweisen. Es lassen sich aber nicht mehr als vier Hauptabschnitte abgrenzen, nämlich I die Entstehung des Dogmas, IIa die Entwickelung des Dogmas nach Massgabe seiner ursprünglichen Konzeption (Orientalische Entwickelung vom arianischen bis zum Bilder-Streit), IIb die abendländische Entwickelung des Dogmas unter dem Einfluss des Christentums Augustins und der Politik des römischen Stuhls, IIc der dreifache Ausgang des Dogmas (in den Reformationskirchen — im tridentischen Katholicismus — in der Kritik der Aufklärung resp. des Socinianismus).

10. Indem die Dogmengeschichte den Prozess der Entstehung und Entwickelung des Dogmas darlegt, bietet sie das geeignetste Mittel, um die Kirche von dem dogmatischen Christentum zu befreien und den unaufhaltsamen Prozess der Emanzipation, der mit Augustin begonnen hat, zu beschleunigen. Aber sie zeugt auch von der Einheit des christlichen Glaubens im Laufe seiner Geschichte, sofern sie nachweist, dass die centrale Bedeutung der Person Jesu Christi und die Grundgedanken des Evangeliums niemals verloren gegangen sind und allen Anläufen getrotzt haben.

§ 2. Geschichte der Dogmengeschichte.

Die Geschichte der Dogmengeschichte beginnt erst im 18. Jahrhundert mit MOSHEIM, WALCH, ERNESTI, LESSING und SEMLER, da der Katholicismus überhaupt nicht zu einer kritischen Darstellung dieser Disziplin befähigt ist — so gelehrte Bücher auch einzelne katholische Theologen (BARONIUS, BELLARMIN, PETAVIUS, THOMASSIN, KUHN, SCHWANE, BACH u. s. w.) geschrieben haben —, und da die protestantischen Kirchen bis zum 18. Jahrhundert konfessionell befangen geblieben sind, so wichtige Ansätze zu einer kritischen Dogmengeschichtsschreibung auch im Reformations-Zeitalter, z. T. auf Grund der Arbeiten kritisch gerichteter Humanisten (L. VALLA, ERASMUS u. s. w.), nachweisbar sind (LUTHER, ÖKOLAMPAD, MELANCHTHON, FLACIUS, HYPERIUS, CHEMNITZ). Aber ohne das gelehrte Material, welches die Benediktiner und andere Kongregationen einerseits, die Protestanten CASAUBONUS, VOSSIUS, PEARSONUS, DALLÄUS, SPANHEIM, GRABE, BASNAGE u. s. w. andererseits vorgelegt haben, und ohne den mächtigen Anstoss, den der Pietismus gegeben (GOTTFRIED ARNOLD), wäre die Arbeit des 18. Jahrhunderts nicht denkbar. Der Rationalismus entzog der Dogmengeschichte das kirchliche Interesse und übergab sie der kritischen Bearbeitung, in welcher ihre „Finsterniss" teils mit der Lampe nüchterner Verständigkeit, teils mit der Fackel universalhistorischer Betrachtung erhellt wurde (Erste Dogmengeschichte von LANGE 1796, vorher Arbeiten von SEMLER, RÖSSLER, LÖFFLER u. s. w., sodann Dogmengeschichten von MÜNSCHER, Handb. 4 Bde. 1797 f., vortreffliches Lehrbuch 1. Aufl. 1811, 3. Aufl. 1832 f., MÜNTER 2 Bde. 1802 f., STÄUDLIN, 1800 resp. 1822, AUGUSTI 1805 resp. 1835, GIESELER hrsg. v. Redepenning 2 Bde. 1855). Die geschätzten Lehrbücher von BAUMGARTEN-CRUSIUS 1832 resp. 1840, 1846 und MEIER 1840 resp. 1854 bezeichnen den Übergang zu der Gruppe von Lehrbüchern, in denen ein inneres Verständniss des dogmengeschichtlichen Prozesses gewonnen werden sollte, nach welchem schon LESSING getrachtet hatte und welches HERDER, SCHLEIERMACHER und die romantische Schule einerseits, HEGEL und SCHELLING andererseits vorbereitet haben. Epochemachend sind FCHRBAURS Schriften (Lehrbuch 1847 resp. 1867, Vorl. 3 Tl. 1865 f.), in denen der

dogmengeschichtliche Prozess, freilich einseitig erfasst, gleichsam nacherlebt ist (vgl. auch DFStrauss, Glaubenslehre 2 Bde. 1840 f. PhKMarheineke 1849). Vom Schleiermacherschen Standpunkte aus ANeander (2 Tl. 1857) und KRHagenbach (1840 resp. 1867 [ed. Benrath 1888]). Hegel und Schleiermacher zu verbinden strebte JDorner (Entw.-Gesch. d. L. v. d. Person Christi 1839 resp. 1845—53). Vom konfessionell lutherischen Standpunkt ThFDKliefoth (Einl. in d. DG. 1839), GThomasius (2 Bde. 1874 f. resp. 1887 f. herausg. v. NBonwetsch und RSeeberg), HSchmid (1859 resp. 1887 herausg. v. AHauck) und — mit Vorbehalten — KFAKahnis (Der Kirchenglaube 1864). Einen bedeutenden Fortschritt bezeichnete die DG. von FNitzsch (1. Bd. 1870). Der folgenden Darstellung, die sich an das „Lehrbuch der DG" (3 Bde. 2. Aufl. 1888 ff. 1. Aufl. 1886 ff.) anschliesst, steht nahe der vorzügliche Leitfaden von FLoofs (2. Aufl. 1890). Speziell für das richtige Verständniss der Entstehung des Dogmas sind die Arbeiten von Rothe, Ritschl, Renan, Overbeck, v. Engelhardt, Hatch, CWeizsäcker und JRéville wertvoll.

Die Voraussetzungen der Dogmengeschichte.

§ 3. Einleitendes.

1. Das Evangelium ist erschienen, „als die Zeit erfüllt war" — das Evangelium ist Jesus Christus: in diesen Sätzen ist gegeben, dass das Evangelium die Vollendung einer universalen Entwickelung ist, dass es aber seine Kraft an einem persönlichen Leben hat.

Jesus Christus hat nicht „aufgelöst", sondern „erfüllt". Er hat ein neues Leben vor Gott und in Gott erzeugt, aber innerhalb des Judentums und auf Grund des A. T.'s, dessen verborgene Schätze er heraufgeführt hat. Man kann nachweisen, dass alles Hohe und Spirituelle, was in den Propheten und Psalmen zu finden ist und was in der damaligen Entwickelung der griechischen Ethik gewonnen war, in dem schlichten Evangelium bejaht ist; aber seine Kraft hat es hier erhalten, weil es in einer Person Leben und That geworden ist, deren Grösse auch darin besteht, dass sie irdische

Verhältnisse nicht umgestaltet und keine neuen Bestimmungen für die Zukunft getroffen, sich überhaupt in die Zeit nicht verstrickt hat.

2. Zwei Menschenalter später ist zwar nicht eine einheitliche Kirche vorhanden, wohl aber im weiten römischen Reiche zerstreute und konföderirte Gemeinschaften von Christusgläubigen (Kirchen), die vornehmlich aus geborenen Heiden zusammengesetzt sind, die jüdische Nation und ihre Religionsübungen abfällig beurteilen, das A. T. für sich mit Beschlag belegt haben, sich als ein „neues Volk", zugleich aber als die älteste Schöpfung Gottes wissen und auf allen Gebieten des Lebens und Denkens bestimmte heilige Formen auszuprägen im Begriff sind. Die Existenz dieser konföderirten heidenchristlichen Gemeinschaften ist die Vorbedingung der Entstehung des dogmatischen Christentums.

Die Bildung dieser Kirchen hat schon im apostolischen Zeitalter begonnen, und ihre Eigenart ist negativ durch die Loslösung des Evangeliums von der jüdischen Kirche bezeichnet. Während im Islam das arabische Volk Jahrhunderte lang der Stamm der neuen Religion geblieben ist, ist die erstaunlichste Thatsache in der Geschichte des Evangeliums die, dass es sehr rasch von dem mütterlichen Boden in die grosse Welt übergetreten ist und seinen universalen Charakter nicht durch eine Umbildung der jüdischen Religion, sondern durch die Entfaltung zu einer Weltreligion auf griechisch-römischem Boden zum Ausdruck gebracht hat. Das Evangelium wird Weltreligion, indem es als eine Botschaft an die ganze Menschheit erkannt, Griechen und Barbaren verkündet und demgemäss an die geistige und politische Kultur des römischen Weltreiches angeknüpft wird.

3. Da das Evangelium ursprünglich in den jüdischen Formen heimisch war und auch nur Juden verkündet worden ist, so liegt in diesem Übertritt, der sich teils allmählich und ohne Erschütterungen, teils in einer gewaltigen Krisis vollzogen hat, die folgenschwerste Thatsache vor. Vom Standpunkt der Kirchen- und Dogmengeschichte ist daher die kurze Geschichte des Evangeliums im Rahmen des palästinensischen Judentums eine paläontologische Epoche. Dennoch bleibt sie die klassische Epoche, nicht nur um des Stifters und der

ursprünglichen Zeugen willen, sondern ebensosehr deshalb, weil ein jüdischer Christ (Paulus) das Evangelium als eine Gotteskraft, die da Juden und Griechen selig macht, erkannt, mit Bewusstsein die jüdische nationale Religion abgestreift und Christus als das Ende des Gesetzes verkündet hat. Ihm sind andere jüdische Christen, sogar persönliche Jünger Jesu, gefolgt (s. auch das 4. Ev. u. d. Hebräerbrief).

Somit liegt im tiefsten Grunde doch keine Kluft zwischen jener älteren kurzen Epoche und der Folgezeit, sofern das Evangelium an sich universalistisch ist und dieser Charakter desselben sehr bald hervorgetreten ist. Allein das Mittel, durch welches Paulus und andere ihm Gleichgesinnte den Universalismus des Evangeliums ans Licht gestellt haben — der Nachweis, dass die ATliche Religionsstufe überwunden sei —, fand wenig Verständniss, und umgekehrt kann die Art und Weise, in der sich die Heidenchristen im Evangelium heimisch machten, an der Predigt des Paulus nur zum Teil legitimirt werden. Sofern wir nun im N. T. wesentlich Bücher besitzen, in denen das Evangelium so tief durchdacht ist, dass es als Überwindung der ATlichen Religion geschätzt wird, und die zugleich von dem griechischen Geiste nicht im Tiefsten berührt sind, hebt sich diese Litteratur von aller folgenden kräftig ab.

4. Die werdende Heidenkirche hat, trotz der Bedeutung des Paulus für sie, die Krisis nicht verstanden und nacherlebt, aus der die paulinische Fassung des Evangeliums geflossen ist. In die jüdische Propaganda, in der das A. T. längst entschränkt und vergeistigt worden war, eintretend und sie sich allmählich unterwerfend, hat die Heidenkirche das Problem, das die Vereinigung des A. T. und des Evangeliums bot, nur selten empfunden, da man sich durch das Mittel der allegorischen Interpretation vom Buchstaben des Gesetzes befreite, den Geist desselben aber nicht völlig überwand, vielmehr nur das Nationale von sich wies. Durch die feindliche Gewalt der Juden und bald auch der Heiden sowie durch das eigene Kraftgefühl veranlasst, ein „Volk“ für sich zu bilden, entnahm man die Formen des Denkens und Lebens selbstverständlich der Welt, in der man lebte, alles Polytheistische, Unsittliche und Niedrige abwehrend. So entstanden die neuen Bildungen, die bei aller Neuheit sich doch als verwandt mit den alten palästinensischen

Gemeinden erweisen, sofern man 1) dort wie hier das A. T. als Offenbarungsurkunde anerkannte, und sofern 2) der strenge geistige Monotheismus, 3) die Grundzüge der Verkündigung von Jesus Christus, 4) das Bewusstsein, in einem lebendigen und unmittelbaren Verkehr mit Gott durch die Gaben des Geistes zu stehen, 5) die Hoffnungen auf das nahe Weltende und die ernsten Überzeugungen von der Verantwortlichkeit jeder Menschenseele und von der Vergeltung dieselben gewesen sind. Dazu kommt endlich noch, dass auch die älteste judenchristliche Verkündigung, ja das Evangelium selbst den Stempel der geistigen Epoche tragen, aus der sie stammen — der hellenistischen Zeit, in der die Nationen ihre Güter austauschten, die Religionen sich wandelten und die Ideen von dem Werte und der Verantwortlichkeit jeder Menschenseele sich verbreiteten, so dass das Hellenische, welches bald so mächtig in die Kirche einströmte, doch kein absolut Fremdes mehr war.

5. Die Dogmengeschichte hat es nur mit der Heidenkirche zu thun — die Geschichte der Theologie freilich beginnt mit Paulus —, aber um die Grundlagen der Lehrbildung der Heidenkirche geschichtlich zu verstehen, hat sie nach dem bisher Erörterten Folgendes als Voraussetzungen in Betracht zu ziehen: 1) Das Evangelium Jesu Christi, 2) die gemeinsame Verkündigung von Jesus Christus in der ersten Generation seiner Gläubigen, 3) die damalige Auslegung des A. T., die jüdischen Zukunftshoffnungen und Spekulationen, 4) die religiösen Auffassungen und die Religionsphilosophie der hellenistischen Juden, 5) die religiösen Dispositionen der Griechen und Römer in den beiden ersten Jahrhunderten und die damalige griechisch-römische Religionsphilosophie.

§ 4. Das Evangelium Jesu Christi nach seinem Selbstzeugniss.

Das Evangelium ist die frohe Botschaft von der Herrschaft des allmächtigen und heiligen Gottes, des Vaters und Richters, über die Welt und über jede einzelne Seele. In dieser Herrschaft, die die Menschheit zu Bürgern eines himmlischen Reiches macht und sich in dem demnächst anbrechenden zukünftigen Äon verwirklichen wird, ist das Leben aller Men-

schen, die sich Gott ergeben, ob sie gleich die Welt und das irdische Leben verlieren, sichergestellt, während die, welche die Welt gewinnen und ihr Leben erhalten wollen, dem Richter verfallen, der in die Hölle verdammt. Diese Herrschaft Gottes legt, indem sie über alle Ceremonien und Satzungen hinwegschreitet, den Menschen ein Gesetz auf, ein altes und doch ein neues, nämlich das der ungeteilten Liebe zu Gott und dem Nächsten. In dieser Liebe, wo sie die Gesinnung in ihrem tiefsten Grunde beherrscht, stellt sich die bessere Gerechtigkeit dar, die der Vollkommenheit Gottes entspricht. Der Weg, sie zu erlangen, ist die Sinnesänderung, d. h. die Selbstverleugnung, die Demut vor Gott und das herzliche Vertrauen zu ihm. In der Demut und dem Vertrauen auf Gott ist die Anerkennung der eigenen Unwürdigkeit enthalten. Das Evangelium ruft aber eben die Sünder, die also gesinnt sind, in das Reich Gottes, indem es ihnen die Sättigung mit Gerechtigkeit verheisst, d. h. die Vergebung der Sünden, die sie bisher von Gott getrennt haben, zusagt. — In den drei Momenten aber, in denen sich das Evangelium darstellt (Gottesherrschaft, bessere Gerechtigkeit [Gebot der Liebe] und Sündenvergebung), ist es untrennbar verknüpft mit Jesus Christus. Denn indem Jesus Christus dieses Evangelium verkündigt, ruft er überall die Menschen zu sich selber. In ihm ist das Ev. Wort und That; es ist seine Speise und darum sein persönliches Leben geworden, und in dieses sein Leben zieht er alle Anderen hinein. Er ist der Sohn, der den Vater kennt und zu erkennen giebt. An ihm sollen sie wahrnehmen, wie freundlich der Herr ist; an ihm sollen sie die Macht und Herrschaft Gottes über die Welt empfinden und dieses Trostes gewiss werden; ihm, dem Demütigen und Sanftmütigen, sollen sie nachfolgen, und indem er, der Heilige und Reine, die Sünder zu sich ruft, sollen sie die Gewissheit erhalten, dass Gott durch ihn Sünde vergiebt und die Menschen zu seinen Kindern macht.

Diesen Zusammenhang seines Evangeliums mit seiner Person hat Jesus in Worten keineswegs in den Vordergrund geschoben, sondern seine Jünger erleben lassen. Er nannte sich „der Menschensohn“ und führte sie zu dem Bekenntniss, dass er der Herr und Messias sei. Damit hat er seiner bleibenden Bedeutung für sie und für sein Volk einen verständ-

lichen Ausdruck gegeben, und er hat ihnen am Ende seines Lebens in feierlicher Stunde gesagt, dass sein Tod, wie auch sein Leben, ein unvergänglicher Dienst sei, den er den „Vielen" leiste zur Vergebung der Sünden. Damit hat er sich aus der Reihe aller Übrigen herausgestellt, ob sie schon seine Brüder werden sollen; er hat eine einzigartige Bedeutung in Anspruch genommen als der Erlöser und als der Richter; denn er hat seinen Tod, wie alles Leiden, als einen Sieg gedeutet, als den Übergang zu seiner Herrlichkeit, und er hat sich mächtig erwiesen, in den Seinen wirklich die Überzeugung zu erwecken, dass er lebe und über Tote und Lebendige Herr sei.

Die Religion des Evangeliums steht auf diesem Glauben an Jesus Christus, d. h. im Hinblick auf ihn, diese geschichtliche Person, ist es dem Gläubigen gewiss, dass Gott Himmel und Erde regiert, und dass Gott der Richter auch der Vater und Erlöser ist. Die Religion des Evangeliums ist die Religion, welche die Menschen von aller Gesetzlichkeit befreit, die aber zugleich die höchsten sittlichen Anforderungen — das Einfachste und Schwerste — vorhält und den Widerspruch aufdeckt, in dem jeder Mensch sich zu ihnen befindet. Aber sie schafft die Erlösung aus solcher Not, indem sie den Menschen zu dem gnädigen Gott führt, ihn in seine Hände beschliesst und unser Leben hineinzieht in das unerschöpfliche und selige Leben Jesu Christi, der die Welt überwunden und die Sünder zu sich gerufen hat.

1. Der eigentümliche Charakter der christlichen Religion ist dadurch bedingt, dass jede Beziehung auf Gott zugleich eine Beziehung auf Jesus Christus ist und umgekehrt. In diesem Sinn ist die Person Christi Mittelpunkt der Religion, resp. unabtrennbar mit dem Inhalt der Frömmigkeit als gewisse Zuversicht auf Gott verbunden. Eine solche Verbindung bringt nicht, wie man gemeint hat, ein fremdes Stück in das reine Wesen der Religion. Dieses fordert vielmehr eine solche; denn „die Ehrfurcht vor Personen, die innere Beugung vor der Erscheinung sittlicher Kraft und Güte, ist die Wurzel aller wahrhaftigen Religion" (WHerrmann). Die christliche Religion weiss und nennt aber nur einen Namen, vor dem sie sich beugt. Hierin ruht ihr positiver Charakter; in allem Übrigen — als Frömmigkeit — ist sie durch ihre streng geistige und innerliche Haltung keine positive Einzelreligion neben anderen, sondern die Religion selbst.

2. In der Predigt Christi sind die ruhenden Elemente, wie sie in vollkommenster Weise im „Vater-Unser" und in der „Bergpredigt" zusammengefasst sind und ihren kürzesten Ausdruck in der Erkenntniss Gottes als des Vaters haben, eingebettet in die Verkündigung vom

Reiche Gottes (das Evangelium ist als eine apokalyptisch-eschatologische Botschaft und Bewegung in die Welt eingetreten). Diese Verkündigung umschloss ein impulsives, zündendes, die Welt preisgebendes Element. Hiermit war eine Spannung von Quietismus und Ekstase, Beschaulichkeit und thätiger Kraft, Unterordnung unter die Vorsehung Gottes und stürmischem Kampf gegen die Welt gegeben, die in der ganzen Geschichte der Kirche bis heute nachwirkt. Die Dogmengeschichte ist auf dem ruhenden Elemente begründet. Die impulsiven Elemente haben in der Kirchengeschichte gewechselt (Eschatologie, Weltflucht) und sind in stetem Fluss. Angesichts der sichersten Sprüche Jesu kann ein Zweifel darüber nicht walten, dass das einzige Ziel der Religion darin besteht, dass der Mensch seinen Gott finde, erkenne und ihm sich ergebe. Die Koefficienten, ob jüdische Religion oder nicht, ob Askese oder Weintrinken, ob Weltflucht oder Weltherrschaft, sind letztlich gleichgiltig. Aber andererseits — Jesus lehrte, dass ein Reicher schwerlich ins Himmelreich kommen werde, und er hat in der Regel den Verzicht auf die Welt gefordert.

§ 5. Die gemeinsame Verkündigung von Jesus Christus in der ersten Generation seiner Gläubigen.

CWeizsäcker, Apostol. Zeitalter. 2. Aufl. 1892. — ERenan, Hist. des orig. de Christianisme T. II—IV. — OPfleiderer, Das Urchristentum 1887. S. die Einleitungen i. d. N. T. und die Bibl. Theologien.

Man hatte Jesus Christus erlebt und in ihm den Messias gefunden. Schon in den zwei Menschenaltern nach ihm ist Alles von ihm ausgesagt worden, was Menschen überhaupt auszusagen vermögen. Indem man ihn als den Auferstandenen wusste, pries man ihn als den zur Rechten Gottes sitzenden Herrn der Welt und der Geschichte, als den Weg, die Wahrheit und das Leben, als den Fürsten des Lebens und die lebendige Kraft eines neuen Daseins, als den Überwinder des Todes und den König eines demnächst anbrechenden neuen Reiches. Doch lassen sich gemeinsame Grundzüge der Verkündigung feststellen, so sehr individuelle Empfindung, besondere Erfahrung, Schriftgelehrsamkeit und phantastischer Trieb von Anfang an das Bekenntniss zu ihm mannigfaltig gestaltet haben.

1. Der Inhalt des Glaubens der Jünger und die gemeinsame Verkündigung, welche sie auf Grund der Gewissheit der Auferweckung Jesu verband, lässt sich in die Sätze zusammenfassen: Jesus ist der von den Propheten verheissene Messias — er wird demnächst wiederkommen und das Reich sichtbar aufrichten — wer an ihn glaubt und sich voll und ganz in den Dienst dieses Glaubens stellt, darf der Gnade Gottes und

des Anteils an der zukünftigen Herrlichkeit gewiss sein. Eine neue Gemeinde der Christusgläubigen, die Jesus als ihren Herrn verehrten, bildete sich so innerhalb des israelitischen Volkes. Diese neue Gemeinde wufste sich als das wahre Israel der messianischen Zeit und lebte deshalb mit allem ihren Denken und Fühlen in der Zukunft. Somit konnten auch für die Zeit der Wiederkunft Christi alle apokalyptisch-jüdischen Hoffnungen in Kraft bleiben. Eine Gewähr aber für die Erfüllung derselben besass die neue Gemeinde in dem Opfertode Christi sowie in den mancherlei Manifestationen des Geistes, die sich an ihren Gliedern bei dem Eintritt in die Gemeinde — mit demselben scheint von Anfang an ein Taufakt verbunden gewesen zu sein — und in den Zusammenkünften zeigten. Der Besitz des Geistes verbürgte es den Einzelnen, dass sie nicht nur „Jünger", sondern berufene „Heilige" und als solche Priester und Könige Gottes seien. Der Glaube an den Gott Israels wurde zum Glauben an Gott den Vater; zu ihm trat der Glaube an Jesus, den Christ und den Sohn Gottes, sowie das Zeugniss von der Gabe des h. Geistes, d. h. des Geistes Gottes und Christi. Auf Grund dieses Glaubens lebte man in der Furcht des Richters und im Vertrauen auf den Gott, der die Erlösung der Seinen bereits begonnen hat.

2. Die Verkündigung von Jesus dem Christ ruhte zunächst ganz auf dem A. T., hatte aber an der Erhöhung Jesu durch die Auferstehung von den Toten ihren Ausgangspunkt. Der Nachweis, dass das ganze A. T. auf ihn abziele, und dass seine Person, seine Thaten und sein Geschick die wirkliche und wörtliche Erfüllung der ATlichen Verheissungen sei, war das vornehmste Interesse der Gläubigen, sofern sie sich nicht ganz den Zukunftshoffnungen hingaben. Dieser Nachweis diente zunächst nicht dazu, den Sinn und Wert des messianischen Werkes deutlicher zu machen — dessen schien es nicht zu bedürfen —, sondern dazu, die Messianität Jesu zu erweisen. Indessen gab das A. T., wie es damals verstanden wurde, Anlass dazu, bei der Bestimmung der Person und Würde Christi den Rahmen des Gedankens der in Israel vollendeten Theokratie zu erweitern. Ferner veranlasste der Glaube an die Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes, sich auch die Anfänge seiner Existenz dem entsprechend zu denken. Weiter warf die That-

sache der erfolgreichen Heidenbekehrung ein neues Licht auf den Umfang seines Werkes, d. h. auf seine Bedeutung für die ganze Menschheit. Endlich forderte das Selbstzeugniss Jesu dazu auf, sein einzigartiges Verhältniss zu Gott dem Vater zu erwägen. An diesen vier Punkten setzte schon im apostolischen Zeitalter die Spekulation ein und brachte es zu neuen Aussagen über die Person und die Würde Christi, deren Kern die gewisse Zuversicht gewesen ist, dass in Jesus Christus Gott selbst offenbar geworden ist, in dem Sohne erfasst und ergriffen wird, und in dem Geiste Christi sich als Prinzip eines neuen Lebens zu eigen giebt. In dieser Verkündigung von Jesus als dem Christus dem Sohne (der geschichtliche Christus ist der Sohn) und dem Herrn ging die Verkündigung des Evangeliums geradezu auf, indem das τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλατο ὁ Ἰησοῦς daneben wie ein Selbstverständliches empfunden wurde und das Nachdenken nicht besonders anregte. Dass hierdurch eine für die Zukunft bedenkliche Verschiebung veranlasst werden musste, liegt auf der Hand; denn wenn auch Alles auf die Aneignung der Person Jesu ankommt, so kann doch persönliches Leben nicht durch Urteile über die Person angeeignet werden, sondern nur durch die Überlieferung des konkreten Bildes.

3. Auf Grund ausdrücklicher Worte Jesu und im Bewusstsein des Besitzes des Geistes war man der Sündenvergebung, der Gerechtigkeit vor Gott, der vollen Erkenntniss des göttlichen Willens und der Berufung in das zukünftige Reich als eines gegenwärtigen Besitzes gewiss. In der Beschaffung dieser Güter erkannten sicher nicht Wenige den Erfolg der ersten Ankunft des Messias, d. h. sein Werk, und führten speziell die Sündenvergebung auf den Tod Christi, das ewige Leben auf seine Auferstehung zurück. Allein man stellte keine Theorien auf über das Verhältniss der Güter des Evangeliums zur Geschichte Christi. Paulus ist der Erste gewesen, der auf Grund des Todes und der Auferstehung Christi eine Theologie als Auseinandersetzung mit der ATlichen Religion entwickelt hat.

4. Diese Theologie hatte ihren Gegensatz an der Gesetzesgerechtigkeit des Pharisäismus resp. an der offiziellen ATlichen Religion. Indem sie eben deshalb z. T. aus dieser ihre Form erhielt, war doch ihre Kraft die Gewissheit des neuen Lebens

im Geist, welches der Auferstandene bot, der durch seinen Tod die Welt des Fleisches und der Sünde gebrochen hat. In dem Gedanken, dass die Gerechtigkeit aus dem Glauben an den Gott kommt, der Jesum auferweckt und dem Gesetz auf gesetzlichem Wege im Kreuzestode Christi ein Ende gemacht hat, riss Paulus das Evangelium von seinem mütterlichen Boden los und gab ihm zugleich in der Christusspekulation und der Ausführung des Gegensatzes von Fleisch und Geist eine den Hellenen verständliche Ausprägung, so wenig diese im Stande waren, die spezielle Form der Auseinandersetzung mit dem Gesetz sich anzueignen. Durch Paulus, den ersten Theologen, wurde demgemäss die Frage nach dem Gesetz (in Theorie und Praxis) und nach den Prinzipien der Missionsthätigkeit innerhalb der Christengemeinde brennend. Während er die Freiheit vom Gesetz verkündete und die Heiden taufte, ihnen verwehrend, Juden zu werden, leiteten Andere nun erst in bewusster Weise die Gerechtigkeit der Christgläubigen auch von dem pünktlichen Halten des Gesetzes ab und verwarfen den Paulus als Apostel und als Christen. Allein gerade die hervorragendsten Jünger Jesu liessen sich, vielleicht nicht zum mindesten durch die Erfolge des Paulus bestimmt, überzeugen und gestanden den Heiden das Recht zu, Christen zu sein, ohne Juden zu werden. Diese sicher bezeugte Thatsache ist der stärkste Beweis dafür, dass Christus in seinen persönlichen Jüngern einen Glauben an ihn erweckt hat, der ihnen teurer war als alle väterlichen Überlieferungen. Doch gab es unter denen, welche die paulinische Mission anerkannten, verschiedene Schattirungen je nach der Stellung, die man im Leben und Verkehr zu den Heidenchristen einnehmen zu müssen meinte. Diese Schattirungen haben sich lange erhalten.

Indessen, so gewiss Paulus seinen Kampf für die ganze Christenheit gekämpft hat, so gewiss hat sich doch die Umwandelung der ursprünglichen Formen in universale auch neben seiner Thätigkeit vollzogen (Beweis: die römische Gemeinde). Das Judentum der Diaspora hatte längst um sich einen Hof halbbürtiger griechischer Brüder, für welche die partikularen und nationalen Formen der ATlichen Religion kaum bestanden (s. § 7). Ferner hatte dieses Judentum selbst für Juden die alte Religion zu einer universalen und geistigen

umzuschaffen begonnen, ohne ihre Formen abzuwerfen, die vielmehr als bedeutungsvolle Ordnungen und Symbole (Mysterien) galten. Indem das Evangelium hier ergriffen wurde, führte es einfach und fast augenblicklich den Prozess der Vergeistigung der alten Religion zu Ende und streifte die alten Formen als Hüllen ab, sie z. T. sofort durch neue ersetzend (z. B. die Beschneidung ist die Beschneidung des Herzens, zugleich auch die Taufe; der Sabbath ist das herrliche Reich Christi u. s. w.). Die äussere Scheidung von der Synagoge ist freilich auch hier ein Beweis von der Kraft und dem Selbstbewusstsein des Neuen. Sie vollzog sich rasch infolge des Hasses der altgläubigen Juden; Paulus wirkte ein, und die Zerstörung Jerusalems beseitigte vollends unklare Verhältnisse, die noch übrig geblieben waren.

Streng universalistisch und geistig, der Religion, nicht nur dem Buchstaben des A. T. übergeordnet ist das Evangelium auch im Hebräerbrief und in den johanneischen Schriften gefasst. Das Christusbild des 4. Ev. erscheint wie eine Synthese des synoptischen und des Paulinismus und ist doch aus einem Guss. Der Hellenismus hat an ihm einen gewissen Anteil, aber nicht als metaphysisches System, sondern als Denkweise und Ordnung der Begriffe. Doch ist auch hier die Unterscheidung dessen, was griechisch ist, nicht leicht. Den Logosbegriff scheint der Verf. nur aufgenommen zu haben, um den Logos als den Sohn Gottes Jesus Christus zu enthüllen (s. AHarnack, Über das Verhältniss des Prologs des 4. Ev.'s z. ganzen Werk, i. ZThK, 2. Bd. 3. Heft).

§ 6. Die damalige Auslegung des Alten Testaments und die jüdischen Zukunftshoffnungen in ihrer Bedeutung für die ältesten Ausprägungen der christlichen Verkündigung.

ESchürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Bd. 2. 1886. S. 248 ff. über die Schriftgelehrsamkeit (Halacha und Haggada), S. 314 ff. über Pharisäer und Sadducäer, S. 417 ff. über die messianische Hoffnung, S. 575—693 über die palästinensisch-jüdische Litteratur der Zeit. Besonders wichtig sind die Apokalypsen (Daniel, Henoch, Mosis, Baruch, Esra u. s. w.). — FWeber, System der altsynagogalen paläst. Theologie 1880. — AKuenen, Volksreligion und Weltreligion 1883. — JWellhausen, Abriss der Geschichte Israel's und Juda's (Skizzen und Vorarbeiten 1887). — LDiestel, Geschichte des A. T. in d. christl. Kirche, 1869.

1. Obgleich die Methode der Kleinmeisterei, der kasuistischen Behandlung des Gesetzes und der Ausklügelung des tieferen Sinnes der Weissagungen von Jesus indirekt aber prinzipiell abgethan war, so blieb doch in der christlichen Gemeinde die

alte Schulexegese, vor Allem die unhistorische Lokalmethode in der Auslegung des A. T., sowie die Allegoristik und Haggada noch wirksam; denn ein heiliger Text — und als solcher galt das A. T. — fordert immer dazu auf, bei der Erklärung von seiner geschichtlichen Bedingtheit abzusehen und ihn nach dem jeweiligen Bedürfniss auszulegen. Besonders wo es sich um dem Nachweis der Erfüllung der Weissagung d. h. der Messianität Jesu handelte, übte die herkömmliche Betrachtungsweise ihren Einfluss sowohl auf die Auslegung des A. T. als auf die Vorstellungen von der Person, dem Geschick und den Thaten Jesu. Sie gab, unter dem Eindruck der Geschichte Jesu, vielen ATlichen Stellen einen ihnen fremden Sinn und bereicherte andererseits das Leben Jesu mit neuen Thatsachen, zugleich das Interesse auf Einzelheiten lenkend, die häufig unwirklich, selten hervorragend wichtig gewesen sind.

2. Die jüdisch-apokalyptische Litteratur, wie dieselbe namentlich seit der Zeit des Antiochus Epiphanes in Blüte stand, ist aus den Kreisen der ersten Bekenner des Evangeliums nicht verbannt, sondern vielmehr — da das Evangelium die Form einer eschatologischen Botschaft hatte — in ihnen festgehalten, als Verdeutlichung der Verheissungen Jesu eifrig gelesen und sogar fortgeführt worden. Erscheint auch der Inhalt derselben modifizirt und die Ungewissheit über die Person des zum Gerichte erscheinenden Messias gehoben, so sind doch die sinnlich-irdischen Hoffnungen keineswegs zurückgedrängt worden. Bunte Bilder erfüllten die Phantasie, drohten die schlichten und ernsten Sprüche von dem Gericht, das jeder einzelnen Seele gewiss ist, zu verdunkeln und zogen manche Bekenner des Evangeliums in ein unruhiges Treiben und in den Abscheu vor dem Staat hinein. Infolge hiervon musste die Reproduktion der eschatologischen Reden Jesu unsicher werden, ja selbst ganz Fremdes wurde ihnen beigemischt, und die wahren Ziele der christlichen Lebensbewegung und Hoffnung drohten schwankend zu werden und sich zu verwirren.

3. Durch die apokalyptische Litteratur, die kunstmässige Exegese und Haggada bürgerte sich eine Fülle von Mythologien (s. besonders die Engellehren) und Begriffsdichtungen in den christlichen Gemeinden ein und wurde legitimirt. Am wichtigsten wurden für die Folgezeit die Spekulationen über

den Messias, die man teils den Auslegungen des A. T. und den Apokalypsen entnahm, teils selbständig ausbildete nach Methoden, deren Recht Niemand bestritt und deren Anwendung den Glauben sicher zu stellen schien. Schon längst hatte man in der jüdischen Religion allem Sein und Geschehen in dem Wissen Gottes eine Existenz verliehen, diese Vorstellung aber natürlich nur auf Wertvolles wirklich angewendet. Das fortschreitende religiöse Denken hatte vor Allem auch die Individuen, namentlich die hervorragenden, in diese Spekulation, welche lediglich Gott verherrlichen sollte, hineingezogen, und so wurde auch dem Messias Präexistenz beigelegt, allein eine solche, kraft welcher er in seiner irdischen Erscheinung bei Gott weilt. Dagegen wurzelten die hellenischen Präexistenzvorstellungen in der Unterscheidung von Gott und der Materie, Geist und Fleisch. Nach ihnen präexistirt der Geist, und die sinnliche Natur ist nur eine Hülle, die er annimmt. Hier war der Boden für Ideen von der Menschwerdung, der Annahme einer zweiten Natur u. s. w. gegeben. Im Zeitalter Christi wirkten diese hellenischen Vorstellungen auf die jüdischen ein, und so verbreitet waren beide, dass auch die hervorragendsten christlichen Lehrer sie übernahmen. Die religiösen Überzeugungen (s. § 5, 2), dass 1) die Stiftung des Gottesreiches auf Erden und die Sendung Jesu als des vollkommenen Mittlers von Ewigkeit her in dem Heilsplan Gottes als oberster Zweckgedanke begründet sei, dass 2) der erhöhte Christus in eine ihm gebührende, gottgleiche Herrscherstellung eingerückt sei, dass 3) in Jesus Gott selbst offenbar geworden sei und dass er daher alle ATlichen Mittler, ja selbst alle Engelmächte überrage — diese Überzeugungen wurden, nicht ohne Einfluss der hellenischen Denkweise, so fixirt, dass Jesus präexistirt habe resp. dass in ihm ein himmlisches, Gott gleichgestelltes Wesen, welches älter ist als die Welt, ja ihr schöpferisches Prinzip, erschienen sei und Fleisch angenommen habe. Die religiöse Wurzel dieser Spekulation liegt in Sätzen wie I. Pet. 1, 20, ihre Ausgestaltungen waren sehr verschieden, je nach dem Bildungsgrad und der Vertrautheit mit der apokalyptischen Theologie oder der hellenischen Religionsphilosophie, in der Zwischenwesen (vor Allem der Logos) eine grosse Rolle spielten. Nur der vierte Evangelist hat es mit voller Klarheit erkannt, dass der vorweltliche Christus als θεὸς ὢν ἐν ἀρχῇ

πρὸς τὸν θεόν gesetzt werden müsse, um den Inhalt und die Bedeutung der in Christus geschehenen Offenbarung Gottes nicht zu gefährden. Übrigens haben in weiten Kreisen auch solche Auffassungen geherrscht, welche in einer Geistesmitteilung bei der Taufe die Ausrüstung des Menschen Jesus (s. die Genealogien, die Variante zu Luc. 3, 22, den Beginn des Marcus-Ev.) zu seinem Amte erkannten oder auf Grund von Jes. 7 in einer wunderbaren Geburt (aus der Jungfrau) den Keim seines einzigartigen Wesens gesetzt fanden. (Das Aufkommen und die Verbreitung dieser Vorstellung ist uns ganz dunkel; Paulus scheint sie nicht zu kennen; im Lucas-Ev. ist sie vielleicht interpolirt; am Anfang des 2. Jahrhunderts ist sie bereits allgemein gewesen.) Andererseits ist es von hoher Bedeutung, dass alle Lehrer, welche das Neue des Christentums als Religion erkannten, Christus Präexistenz beigelegt haben.

Zusatz. Die Verweisung auf den Weissagungsbeweis, auf die damalige Auslegung des A. T., auf die Apokalyptik und die giltigen Methoden der Spekulation vermag nicht alle neuen Momente zu erklären, die sich in der Ausprägung der christlichen Verkündigung schon sehr frühe finden. Die ältesten Gemeinden waren enthusiastisch, hatten Propheten in ihrer Mitte u. s. w. Unter solchen Bedingungen werden in der Geschichte stets Thatsachen geradezu produzirt (z. B. als besonders wichtige die Himmel- und Höllenfahrt Christi — freilich auch im Zusammenhang mit dem Weissagungsbeweis). Es ist nachträglich nicht möglich, die Veranlassungen zu solchen Produktionen nachzuweisen, die erst durch die Schöpfung des NTlichen Kanons ihr übrigens nicht einmal vollkommenes Ende erlangt haben, resp. nun durch begriffliche Mythologumena bereichert wurden. Ihre Wahrheit haben alle diese Aussagen an der religiösen Überzeugung, dass in der Geschichte Christi Zweck und Ziel der Geschichte enthüllt ist und dass das Göttliche in reiner Gestalt nun in die Geschichte eingetreten ist.

§ 7. Die religiösen Auffassungen und die Religionsphilosophie der hellenistischen Juden in ihrer Bedeutung für die Umprägung des Evangeliums.

ESchürer, a. a. O. S. 493 ff. 694—884. — KSiegfried, Philo von Alexandrien 1875. — CrBigg, The Christian Platonists of Alex. 1886. Die Untersuchungen von JFreudenthal (Hellenist. Studien) und JBernays.

1. Aus den Resten der jüdisch-alexandrinischen Litteratur (erinnert sei auch an die Sibyllen sowie an Josephus) und aus der grossen Propaganda des Judentums in der griechisch-

römischen Welt ist zu schliessen, dass es in der Diaspora ein Judentum gab, für dessen Bewusstsein der Kultus und das Ceremonialgesetz hinter die bildlose monotheistische Gottesverehrung, die Tugendlehren und den Glauben an eine künftige jenseitige Vergeltung ganz zurücktraten. Selbst die Beschneidung wurde von den bekehrten Juden nicht durchgängig mehr verlangt: man begnügte sich auch mit dem Reinigungsbade. Die jüdische Religion scheint hier umgesetzt in eine allgemein menschliche Moral und in eine monotheistische Kosmologie. Deshalb ist auch der Gedanke der Theokratie sowie die messianische Hoffnung verblasst. Die letztere fehlte zwar nicht; aber die Prophetien wurden hauptsächlich für den Altersbeweis des jüdischen Monotheismus verwertet, und der Zukunftsgedanke erschöpfte sich in der Erwartung des Untergangs des römischen Reichs, des Weltbrandes und — was das Wichtigste war — der allgemeinen Vergeltung. Das spezifisch Jüdische aber erhielt sich in der Hochschätzung des A. T., welches als Quelle aller Weisheit (auch der griechischen Philosophie und der Wahrheitsmomente der nichtjüdischen Religionen) betrachtet wurde. Viele Aufgeklärte hielten auch das Gesetz, seiner symbolischen Bedeutung wegen, pünktlich. Diese Juden und die von ihnen bekehrten Griechen bildeten ein neues Judentum auf der Wurzel des alten. Es hat den Boden für die Christianisirung der Griechen sowie für die Entstehung einer grossen gesetzesfreien Heidenkirche im Reiche bereitet; es hat sich unter dem Einfluss der griechischen Kultur zu einer Art von Weltbürgertum mit monotheistischem Hintergrund entwickelt. Als Religion hat es die nationalen Formen abgestreift und sich als die vollkommenste Ausprägung jener „natürlichen" Religion produzirt, welche die Stoa entdeckt hatte. Aber in dem Masse wurde es auch moralistischer und verlor einen Teil der religiösen Kräftigkeit, welche die Propheten und Psalmisten besessen hatten. Die innige Verknüpfung des Judentums mit der hellenistischen Religionsphilosophie bedeutet den grössten Fortschritt in der Religions- und Kulturgeschichte; aber sie brachte es nicht zu kräftigen religiösen Bildungen. Ihre Schöpfungen sind in das „Christentum" übergegangen.

2. Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie hat ihren bedeutendsten Vertreter in Philo — dem vollkommenen

Griechen und dem überzeugten Juden, der die religiöse Philosophie des Zeitalters in der Richtung auf den Neuplatonismus fortgebildet und eine christliche Theologie, die mit der Philosophie zu rivalisiren vermochte, vorbereitet hat. Philo ist Platoniker und Stoiker, zugleich aber Offenbarungsphilosoph; er versetzte das letzte Ziel in das Übervernünftige (die über aller natürlichen Erkenntniss liegende Gotteserkenntniss) und daher die höchste Kraft in die göttliche Mitteilung. Andererseits sah er, ein erklärter Dualist (Gott = Geist = das Gute; die Materie = das Nichtige, das Böse), im menschlichen Geist ein Göttliches und überbrückte den Gegensatz von Gott und dem kreatürlichen Geist, von Natur und Geschichte durch den persönlich-unpersönlichen Logos (der Logos ist weltwirksame Kraft Gottes, Geschöpf Gottes, Stellvertreter Gottes, Zusammenfassung aller in der Welt sich ausgestaltenden λόγοι, Ideen), aus dem er die Religion und die Welt erklärte, deren Stoff ihm freilich das gänzlich Nichtige und Böse blieb. Seine ethischen Anweisungen, die in der durch Gott selbst herbeizuführenden, in der Erkenntniss sich vermittelnden Einheit mit Gott gipfeln, haben im Prinzip einen streng asketischen Charakter, so sehr er die irdischen Tugenden als relative zu schätzen wusste. Die Tugend ist Befreiung von der Sinnlichkeit, und sie vollendet sich in dem Berührtsein von der Gottheit. Dieses Berührtsein liegt über aller Erkenntniss, die aber als der Weg hochgeschätzt wird. Das Denken über die Welt ist bei Philo von dem Bedürfniss nach einer Seligkeit und einem Frieden abhängig, der höher ist als alle Vernunft. Man darf urteilen, dass Philo deshalb der Erste gewesen ist, der als Philosoph diesem Bedürfniss einen deutlichen Ausdruck gegeben hat, weil er nicht nur ein Grieche, sondern auch ein im A. T. lebender Jude war, in dessen Gesichtskreis freilich die Synthese des Messias und des Logos noch nicht gelegen hat.

3. Die praktischen Grundgedanken der alex. Religions-Philosophie müssen — in verschiedener Stärke — sehr frühe in judenchristlichen Kreisen der Diaspora, und durch sie auch in heidenchristlichen, Eingang gefunden haben, oder vielmehr dort war der Boden bereitet, wo diese Gedanken verbreitet waren. Seit dem Anfang des 2. Jahrh. ist dann auch die Philosophie Philo's selbst, speziell die Logoslehre als Ausdruck der Einheit von Religion, Natur und Geschichte, und

vor Allem seine hermeneutischen Grundsätze, bei christlichen Lehrern wirksam geworden. Die Systeme Valentin's und Origenes' setzen das System Philo's voraus. Der feine Dualismus und die Kunst der Allegoristik („die biblische Alchemie") wurden auch bei den Gelehrten der Kirche heimisch: den geistigen Sinn der h. Texte zu finden, teils neben dem buchstäblichen, teils mit Ausschluss desselben, wurde die Losung für die wissenschaftliche christliche Theologie, die überhaupt nur auf diesem Grunde möglich war, da sie (ohne doch relative Massstäbe zu kennen, deren Anwendung allein die Lösung der Aufgabe ermöglicht hätte) den ungeheuren und disparaten Stoff des A. T. mit dem Evangelium und Beides mit der religiösen und wissenschaftlichen Kultur der Griechen zu einer Einheit zu verbinden strebte. Hier war Philo der Meister; denn er hat zuerst im grössten Umfang den neuen Wein in alte Schläuche gegossen — ein Verfahren, in seiner letzten Absicht berechtigt; denn die Geschichte ist eine Einheit; aber in kleinmeisterlicher Ausführung eine Quelle der Täuschungen, der Unwahrhaftigkeit und schliesslich der totalen Verblendung.

§ 8. Die religiösen Dispositionen der Griechen und Römer in den beiden ersten Jahrhunderten und die damalige griechisch-römische Religionsphilosophie.

GBoissier, La réligion Romaine d'Auguste aux Antonins. 2 Bde. 1874. — JRéville, La réligion à Rome sous les Sévères, 1886 (deutsch von GKrüger 1888). — GFriedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine. 3. Bd. 5. Aufl. — EMarquardt, Römische Staatsverwaltung. 3. Bd. 1878. — Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, 2 Bde. 1882. — MHeinze, Die Lehre vom Logos 1872. — RHirzel, Unters. z. Cicero's philos. Schriften, 3 Tle. 1877 ff. — EHatch, The influence of Greec ideas and usages upon the Christian church 1890 (deutsch von EPreuschen 1892). Die Lehrbücher der Geschichte der Philosophie von EZeller, JEErdmann, FÜberweg, LStrümpell, WWindelband u. A.

1. Nachdem im Zeitalter des Cicero und Augustus die Volksreligion und der religiöse Sinn überhaupt in den Kreisen der Gebildeten fast ganz abhanden gekommen waren, ist seit dem Ausgang des 1. Jahrh. in der griechisch-römischen Welt eine Wiederbelebung des religiösen Sinns bemerkbar, welche alle Schichten der Gesellschaft erfasste und sich namentlich

seit der Mitte des 2. Jahrh. von Decennium zu Decennium gesteigert zu haben scheint. Parallel mit ihr gingen die nicht erfolglosen Versuche, die alten nationalen Kulte, religiösen Gebräuche, Orakelstätten u. s. w. zu restauriren. Indessen kamen die neuen religiösen Bedürfnisse der Zeit in diesen Versuchen, die z. T. von oben und künstlich gemacht wurden, weder kräftig noch ungetrübt zum Ausdruck. Dieselben suchten sich vielmehr, entsprechend den gänzlich geänderten Zeitverhältnissen (Völkermischung und Verkehr — Verfall der alten republ. Ordnungen, Gliederungen und Stände — Monarchie und Absolutismus — soziale Krisen und Pauperismus — Einfluss der Philosophie auf Religion, Sittlichkeit und Recht — Weltbürgertum und Menschenrechte — Eindringen orientalischer Kulte — Weltkenntniss und -Überdruss), neue Formen der Befriedigung. Aus dem Verfall der politischen Kulte und dem Synkretismus entwickelte sich unter dem Einfluss der Philosophie die Disposition für den Monotheismus. Religion und individuelle Sittlichkeit wurden enger verknüpft: Vergeistigung der Kulte, Veredelung des Menschen, Idee der sittlichen Persönlichkeit, des Gewissens und der Reinheit. Busse und Entsühnung wurden von Wichtigkeit, innere Verbindung mit der Gottheit, Sehnsucht nach Offenbarung (Askese und geheimnissvolle Riten als Mittel der Aneignung des Göttlichen), Sehnsucht nach leidlosem, ewigem Leben im Jenseits (Vergottung); das irdische Leben als Scheinleben (ἐγκράτεια und ἀνάστασις). Trat im 2. Jahrh. der moralistische Zug stärker hervor, so im 3. mehr und mehr der religiöse — die Sehnsucht nach Leben. Dabei war der Polytheismus nicht überwunden, sondern nur auf eine zweite Stufe geschoben, auf dieser aber so lebendig wie je zuvor. Das numen supremum offenbart seine Fülle in tausend Gestaltungen (Untergöttern), die aufwärts (Vergötterung, Kaiserkult, „dominus ac deus noster") und abwärts (Manifestationen in der Natur und in der Geschichte) steigen. Die Seele selbst ist ein überirdisches Wesen; das Ideal des vollkommenen Menschen und des Führers (Erlösers) wird entwickelt und gesucht. Das Neue blieb aber teilweise verdeckt durch die alten Kultusformen, die der Staat und die Pietät stützten oder restaurirten; es tastete unsicher nach Ausdrucksformen umher, und der Weise, der Skeptiker,

der Fromme und der Patriot kapitulirten mit der alten kultischen Überlieferung.

2. Hohe Bedeutung für die Entwickelung eines Neuen auf religiösem Gebiet kam dem Assoziationswesen einerseits, der Schöpfung des monarchischen römischen Weltstaats andererseits zu. In beiden entsteht die weltbürgerliche Gesinnung, die doch über sich selbst hinausweist, dort dazu die Praxis der sozialen Hülfeleistung, hier die Vereinigung der Menschheit unter einem Haupte und die Neutralisirung der Nationen. Die Kirche hat Stück für Stück den grossen Apparat des römischen Weltstaates sich angeeignet, wohl auch in seiner Verfassung das Abbild der göttlichen Ökonomie gesehen.

3. Vielleicht der entscheidendste Faktor in dem Umschwung der religiös-sittlichen Stimmungen ist die Philosophie gewesen, die in fast allen ihren Schulen mehr und mehr die Ethik in den Vordergrund gerückt und vertieft hat. Vom Boden des Stoicismus aus haben Posidonius, Seneca, Epiktet und M. Aurel, vom Platonismus aus Männer wie Plutarch eine ethische Anschauung gewonnen, welche im Prinzip unklar (Erkenntniss, Resignation, Gottvertrauen), doch im Einzelnen einer Steigerung kaum mehr fähig ist. Gemeinsam ist ihnen allen die Wertschätzung der Seele. Eine religiöse Stimmung, die Sehnsucht nach göttlicher Hülfe, nach Erlösung und einem jenseitigen Leben tritt bei Einzelnen deutlich hervor; am deutlichsten bei den Neuplatonikern und ihren Vorläufern im 2. Jahrh. (vorgebildet bei Philo). Merkmale dieser Denkweise sind die dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und Irdischen, der abstrakte Gottesbegriff, die Behauptung der Unerkennbarkeit Gottes, die Skepsis in Bezug auf die sinnliche Erfahrung und das Misstrauen in Bezug auf die Kräfte des Verstandes bei hoher Bereitschaft, die Dinge zu erforschen und den Ertrag der bisherigen wissenschaftlichen Arbeit zu verwerten, ferner die Forderung der Befreiung von der Sinnlichkeit durch Askese, das Autoritätsbedürfniss, der Glaube an höhere Offenbarungen und die Verschmelzung von Religion, Wissenschaft und Mythologie. Bereits begann man die religiöse Phantasie im Reiche der Philosophie zu legitimiren, indem man auf die Mythen als die Vehikel der tiefsten Weisheit zurückgriff (Romantik). Die theosophische Philosophie, die sich so vorbereitete, ist vom Standpunkt der Naturwissenschaft

und Aufklärung vielfach ein Rückschritt (doch nicht in jeder Beziehung, z. B. ist die neuplatonische Psychologie viel besser als die stoische); aber sie war der Ausdruck für tiefere religiöse Bedürfnisse und wertvolle Selbsterkenntniss. Das Innenleben mit seinen Ahnungen, Hoffnungen und Wünschen wird nun vollständig der Ausgangspunkt des Denkens über die Welt. Die Gedanken der göttlichen gnädigen Vorsehung, der Zusammengehörigkeit aller Menschen, der allgemeinen Bruderliebe, der bereitwilligen Vergebung des Unrechts, der nachsichtigen Geduld, der Einsicht in die eigenen Schwächen — freilich noch mit manchem Schatten behaftet — sind nicht minder ein Erwerb der praktischen Philosophie der Griechen für weite Kreise geworden, wie die Überzeugung von der inhärenten Sündhaftigkeit, von der Erlösungsbedürftigkeit und dem Werte einer Menschenseele, die nur in Gott ihre Ruhe findet. Aber man besass keine sichere Offenbarung, keine umfassende und befriedigende religiöse Gemeinschaft, keinen kräftigen religiösen Genius und keine Betrachtung der Geschichte, welche an die Stelle der nicht mehr wertvollen politischen Geschichte treten konnte; man besass keine Gewissheit, und man kam aus dem Schwanken zwischen Gottesfurcht und Naturvergötterung nicht heraus. Die Kraft fehlte, welche die Götzen stürzte und das Alte abthat. Dennoch hat sich mit dieser Philosophie, dem Höchsten, was das Zeitalter bot, das Evangelium verbündet, und die Stadien der kirchlichen Dogmengeschichte in den 5 ersten Jahrhunderten entsprechen den Stadien der hellenischen Religionsphilosophie in demselben Zeitraum.

Als Einleitung zum Studium der Dogmengeschichte ist, abgesehen von der oben verzeichneten Litteratur und dem Studium der Septuaginta und des NTs, die Lektüre folgender Schriften besonders zu empfehlen: Die Apokalypse des Esra (= 4. Buch Esra, hrsg. von FFritzsche, Libri apocr. Vet. Test. 1871), Die Psalmen Salomos (a. a. O.), die Pirke Aboth (hrsg. von HStrack 1882), Die sibyllinischen Orakel (hrsg. von Rzach 1891), Schriften Philo's (besonders seine Erklärungen zur Genesis), Seneca's, Plutarch's, Epiktet's und Marc Aurel's, resp. EZeller's Philosophie der Griechen, Bd. III, 1. 2 (3. Aufl. 1880 f.).

Erster Teil.

Die Entstehung des kirchlichen Dogmas.

Erstes Buch.

Die Vorbereitung.

Erstes Kapitel.

Geschichtliche Orientirung.

§ 9.

FOverbeck, Über die Anfänge der patrist. Litteratur (Histor. Ztschr. N. F. XII S. 417 ff. RSohm, Kirchenrecht I 1892.

Das 1. Jahrhundert des Bestehens heidenchristlicher Gemeinden ist charakterisirt 1) durch das rapide Zurücktreten des Judenchristentums, 2) durch den religiösen Enthusiasmus (das charismatische Lehrertum), 3) durch die Kräftigkeit der Zukunftshoffnungen (Chiliasmus), 4) durch strenge Sittlichkeit nach Massgabe der Herrngebote, 5) durch die Mannigfaltigkeit und Freiheit der Ausprägungen des Glaubens auf Grund deutbarer Formeln und einer stets bereicherten Überlieferung, 6) durch das Fehlen einer fest umgrenzten, in ihrer Anwendung sicheren, äusseren Autorität in den Gemeinden (Autoritäten sind das A. T., die „Lehre des Herrn“ in apostolischer Überlieferung und der lebendig wirkende, sich z. T. sinnenfältig bezeugende h. Geist), 7) durch das Fehlen einer politischen Verbindung der einzelnen Gemeinden unter einander (jede Ekklesia ist ein in sich geschlossenes Abbild und eine Auswirkung der ganzen himmlischen Kirche) und durch eine feste, aber dem Individuum Spielraum lassende Organisation, 8) durch eine eigenartige, mit den höchsten Ansprüchen auftretende, auch Thatsachen produzirende Schriftstellerei, 9) durch die Reproduktion einzelner Sprüche und Ausführungen apostolischer Lehrer bei unsicherem Verständniss für dieselben,

10) durch das Aufkommen von Richtungen, die den vom Ursprung her begonnenen Prozess der Verschmelzung des Evangeliums mit den geistigen und religiösen Interessen der Zeit (mit dem Hellenischen) in jeder Hinsicht zu beschleunigen trachteten, sowie durch Unternehmungen, das Evangelium von seinem Ursprung loszulösen und ihm ganz fremde Voraussetzungen unterzuschieben. Zu Letzterem gehört vor Allem die (hellenische) Vorstellung, dass die Erkenntniss nicht eine (charismatische) Zugabe zum Glauben sei, sondern dass sie mit dem Wesen des Glaubens selbst zusammenfalle.

Zweites Kapitel.

Das allen Christen Gemeinsame und die Auseinandersetzung mit dem Judentum.

§ 10.

Für die grosse Mehrzahl der Christen war ein Gemeinsames vorhanden, wie neben Anderem die Thatsache beweist, dass die Ausscheidung des Gnosticismus nur allmählich erfolgt ist. Die Überzeugung, den höchsten Gott zu kennen, das Bewusstsein, ihm verantwortlich zu sein, das Vertrauen auf Christus, die sichere Hoffnung auf ein ewiges Leben, die kraftvolle Erhebung über die Welt — diese Elemente bildeten die Grundstimmung. Justin's Definition des Christentums (bei Euseb., h. e. IV, 17, 10): *τὸ διδασκάλιον τῆς θείας ἀρετῆς* ist gewiss von jedem Christen gebilligt worden, und ebenso spricht der Verf. der Thekla-Akten die allgemeine Auffassung aus, wenn er (c. 5. 7) *τὸν τοῦ χριστοῦ λόγον* gleichsetzt dem *λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως*. Im Einzelnen darf hier Folgendes genannt werden:

1. Das Evangelium ist die sichere, weil auf Offenbarung beruhende, Kundgebung des höchsten Gottes, deren gläubige Aufnahme das Heil verbürgt;

2. Der wesentliche Inhalt dieser Kundgebung ist der geistige Monotheismus, die Botschaft von der Auferstehung und dem ewigen Leben, sowie die Predigt von der sittlichen Reinheit und Enthaltung auf Grund der Busse zu Gott und einer einmal gewährten Entsühnung (Taufe) im Hinblick auf die Vergeltung des Guten und Bösen;

3. Vermittelt ist diese Kundgebung durch Jesus Christus,

welcher der „in der letzten Zeit“ gesandte Heiland ist und mit Gott selbst in einer besonderen, einzigartigen Verbindung steht (vgl. das in ältester Zeit viel gebrauchte und vieldeutige *παῖς θεοῦ*). Er ist der Erlöser (*σωτήρ*), weil er die volle Erkenntniss Gottes und das Geschenk des ewigen Lebens gebracht hat (*γνῶσις* und *ζωή*, resp. *γνῶσις τῆς ζωῆς*, als Ausdruck für die Summa des Evangeliums; s. die Abendmahlsgebete in der Didache c. 9 u. 10: *εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου*). Er ist aber ferner das höchste Vorbild aller sittlichen Tugend, Gesetzgeber und Gesetz für das vollkommene Leben, dazu Besieger der Dämonen und Weltrichter;

4. Die Tugend ist die Enthaltung (als Verzicht auf die Güter dieser Welt, in der der Christ ein Fremdling ist und deren Untergang er erwartet), sodann auch die brüderliche Liebe. (In unzweifelhafter Abweichung von den Sprüchen Christi tritt für die Reflexion in den ältesten heidenchristlichen Gemeinden die Bruderliebe hinter der asketischen Tugendübung zurück; Celsus [bei Orig. c. Cels. V, 59 sq.] hat nicht den Ruf „Liebet die Brüder“ aus aller Christen Munde gehört, sondern „Mir ist die Welt gekreuzigt und ich der Welt“);

5. Die Botschaft Christi ist erwählten Männern, den Aposteln, resp. einem Apostel, übertragen; in ihrer Predigt stellt sich die Predigt Christi selbst dar. Ausserdem waltet in den „Heiligen“ der Geist Gottes mit seinen Gaben, der zudem noch besondere „Propheten und Lehrer“ erweckt, welche Mitteilungen zur Erbauung der Anderen erhalten und deren Anweisungen Gehorsam zu leisten ist;

6. Der christliche Gottesdienst ist ein geistiger Opferdienst ohne Ceremonien und statuarische Regeln; die heiligen Handlungen und Weihen, die mit dem Kultus verbunden sind, haben ihren Wert darin, dass geistige Güter mitgeteilt werden (Didache 10: *ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω, δέσποτα, πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου*);

7. Die durch Geschlecht, Alter, Bildung, Nation zwischen den Menschen gezogenen Schranken fallen für die Christen als Christen weg; die christliche Gemeinde beruht auf göttlicher Auswahl und ist organisirt durch die Geistesgaben; über die Begründung der Auswahl waren die Meinungen geteilt;

8. Da das Christentum die allein wahre Religion und

keine nationale Religion ist, vielmehr der ganzen Menschheit resp. ihrem Kerne gilt, so folgt, dass es mit dem jüdischen Volk und dessen derzeitigen Kultus nichts gemeinsam haben kann. Das jüdische Volk hat mindestens zur Zeit kein Gnadenverhältniss zu dem Gott, dessen Offenbarer Jesus gewesen ist; ob es früher ein solches besessen hat, ist zweifelhaft (vgl. hier z. B. die Stellung Marcion's, des Valentinianschülers Ptolemäus, des Verf. des Barnabasbriefs, des Aristides und des Justin), gewiss aber ist, dass es jetzt von Gott verworfen ist, und dass alle Gottesoffenbarungen, sofern solche vor Christus überhaupt stattgefunden haben (die Mehrzahl nahm solche an und betrachtete das A. T. als heilige Urkunde), lediglich auf die Berufung des „neuen Volkes" abzielten und die Offenbarung Gottes durch seinen Sohn vorbereiten sollten.

Drittes Kapitel.

Der Gemeinglaube und die Anfänge der Erkenntniss in dem zum Katholicismus sich entwickelnden Heidenchristentum.

§ 11.

Die Schriften der sog. apost. Väter (Ausgabe von Gebhardt, Harnack und Zahn 1876 ff.), Die Lehre der zwölf Apostel (Ausgabe von AHarnack 1884, kl. Ausgabe 1886), Die Fragmente des Kerygmas Petri u. a. verlorener uralter Schriften (s. AHilgenfeld, Nov. Testam. extra can. recept. fasc. 4. edit. II 1884), Rückschlüsse aus den Werken der Apologeten des 2. Jahrhunderts, aus Irenäus und Clemens Alex. Auch die Fragmente der Gnostiker können mit Vorsicht herbeigezogen werden, andererseits die paulinischen Briefe, besonders der 1. und 2. Kor. (s. GHeinrici, Kommentar II S. 557 ff.). — ARitschl, Entstehung d. altkath. Kirche. 2. Aufl. 1857. — MvEngelhardt, Das Christentum Justins. 1878. — OPfleiderer, Das Urchristentum, 1887. Monographien über die apostolischen Väter: Zu I Clemens: RLipsius, JBLightfoot [genauester Kommentar], WWrede; zu II Clemens: AHarnack in ZKG I 1877; zu Barnabas: JMüller; zu Hermas: ThZahn, EHückstädt, ALink; zu Ignatius und Polykarp: JBLightfoot [vorzüglicher Kommentar], ThZahn.

1. Die Gemeinden und die Kirche. Sowohl dem Umfange als der Bedeutung nach bildeten den Stamm der Christenheit die in geordneten Gemeinden stehenden Bekenner des Evangeliums, die das A. T. als die göttliche Offenbarungsurkunde anerkannten und die evangelische Überlieferung als eine öffentliche Botschaft für Alle schätzten und ohne Umdeutung rein und treu festhalten wollten. Jede Gemeinde

sollte durch die Kräftigkeit des Glaubens, die Gewissheit der Hoffnung, die heilige Ordnung des Lebens, sowie durch Liebe und Frieden ein Abbild der heiligen Kirche Gottes sein, die im Himmel ist und deren Glieder auf Erden zerstreut sind; sie sollte ferner durch Reinheit des Wandels und thatkräftigen Brudersinn den „Auswärtigen" d. h. der fremden Welt ein Muster sein. In der jüngst entdeckten „Apostellehre" tritt uns der Interessenkreis der noch nicht philosophisch beeinflussten Gemeinden deutlich entgegen. Sie fühlten sich als Fremdlinge auf Erden, harrten auf die Wiederkunft Christi, schärften ein heiliges Leben ein („Zwei Wege", Abhängigkeit der Sittenregeln von der jüdisch-alexandrinischen Gnomik und der Bergpredigt) und wussten sich, ohne gemeinsame politische Verbindung, als zu der neuen und doch uralten Schöpfung gehörig, der Kirche, der wahren Eva, der Genossin des himmlischen Christus (Ep. Petri ad Jacob. 1: *εἷς θεός, εἷς νόμος, μία ἐλπίς.* Tertull., Apolog. 39: *corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere.* II Clem. 14: *ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἡμῶν ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης . . . ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστι Χριστοῦ· λέγει γὰρ ἡ γραφή· ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ· τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία.* Valentin bei Clemens Alex., Strom. V, 6, 52: *ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἠγαπημένου ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν*).

2. Die Grundlagen des Glaubens d. h. des Bekenntnisses zu dem einen Gott (Hermas, Mand. 1 formulirt nur das monotheistische Bekenntniss), zu Jesus als dem von Gott gesandten *σωτὴρ καὶ ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας* (resp. auch zu dem h. Geist), bildeten das christlich gedeutete A. T. sammt den Apokalypsen und die fortwährend noch bereicherten Überlieferungen von Christus (ethische und eschatologische Herrnworte einerseits, Verkündigung der Geschichte Jesu andererseits). Der Weissagungsbeweis war die Theologie. Daneben wurden schon frühe kurze Bekenntnissformeln zusammengestellt (*ἡ παράδοσις, ὁ παραδοθεὶς λόγος, ὁ κανὼν τῆς παραδόσεως, τὸ κήρυγμα, ἡ διδαχή, ἡ πίστις, ὁ κανὼν τῆς πίστεως* etc.). Die römische Gemeinde hat höchstwahrscheinlich kurz vor 150 folgendes Bekenntniss gebildet und bei der Taufe gebraucht: *πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν,*

υἱὸν. αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν. Alle Überlieferungen von Christus, im A. T. (dem Urevangelium) geweissagt, wurden auf das einstimmige Zeugniss der Zwölfapostel zurückgeführt (*διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ΄ ἀποστόλων*). Die Entstehung dieser Instanz, in der die Anfänge des katholischen Traditionsbegriffes gegeben sind, ist geschichtlich dunkel und beruht mindestens zum Teil auf einem a priori. Neben ihr steht, zunächst ohne Verbindung, Paulus mit seinen Briefen, die übrigens fleissig gelesen worden sind. Das „einstimmige Zeugniss" der Apostel und die Lehre Jesu wurden fast vollkommen identifizirt — diese Identifizirung, der die richtige Erkenntniss zu Grunde liegt, dass das apostolische Zeugniss die Predigt Jesu ergänzt und daher nicht zu missen ist, legte den Grund zu den bedenklichsten Entwickelungen der Folgezeit.

3. Die Hauptstücke des Christentums waren 1) der Glaube an Gott, den *δεσπότης*, und an den Sohn auf Grund des Weissagungsbeweises und der apostolisch bezeugten Herrnlehre, 2) die Disziplin nach Massgabe der Herrnworte, 3) die Taufe, 4) das gemeinsame im Abendmahl kulminirende Gebetsopfer und die heilige Speise, 5) die sichere Hoffnung auf das nahe, herrliche Reich Christi. Die Glaubenserkenntnisse waren sehr mannigfaltig; noch gab es keine geschlossene Glaubenslehre; Phantasie, Spekulation und geistreiche Deutung des A. T. hatten den weitesten Spielraum; denn den Geist sollte man nicht dämpfen. Barnabas (ep. 16, 9) unterscheidet noch ausdrücklich zwischen dem *λόγος τοῦ θεοῦ τῆς πίστεως* (der eigentlichen *διδαχή*) und der *σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις* (ähnlich Hermas). In den kultischen Gebeten kam zum Ausdruck, was die Gemeinde an ihrem Gott und Christus besass; und die Aufgabe, die Welt in Hoffnung auf das Jenseits preiszugeben, erschien als die praktische Seite des Glaubens selbst. Die Auffassungen vom Heil gruppirten sich um zwei Mittelpunkte, die selbst nur lose mit einander verbunden waren, und von denen der eine mehr die Stimmung und Phantasie,

der andere die Gedanken bestimmt hat. Einerseits nämlich galt als das Heil das bevorstehende herrliche Reich Christi, das eine Freudenzeit für die Gerechten auf Erden heraufführen werde (selbst die sinnlichen jüdischen Vorstellungen wurden aus den Apokalypsen übernommen: Chiliasmus, daher Interesse an der Auferstehung des Fleisches). Andererseits erscheint das Heil in der sicheren und vollständigen Erkenntniss Gottes (und der Welt) gegenüber dem Irrtum des Heidentums gegeben, und diese Erkenntniss schliesst zugleich die gläubige Hoffnung (*πίστις*) auf das Geschenk des Lebens und alle denkbaren Güter in sich (von hier aus fällt ein schwächerer Accent auf die Auferstehung des Fleisches). Von diesen Gütern besitzt die Gemeinde die Sündenvergebung und Gerechtigkeit schon jetzt, sofern sie eine Gemeinde der Heiligen ist. Aber beide Güter scheinen in ihrem Werte durch eine moralistische Betrachtung gefährdet, nach der das ewige Leben der Lohn und die Vergeltung für ein wesentlich aus eigener Kraft zu leistendes, vollkommenes sittliches Leben ist. Zwar ist der Gedanke noch wirksam, dass die Sündlosigkeit auf einer sittlichen Neuschöpfung (Wiedergeburt) beruht, die in der Taufe zu Stande kommt (s. besonders Barnabas); aber er ist überall in Gefahr, von dem anderen verdrängt zu werden, nach welchem es neben der aufgeschlossenen Erkenntniss und dem für die Zukunft zugesicherten ewigen Leben ein weiteres Heilsgut nicht giebt, vielmehr nur eine Summe von Verpflichtungen, in denen sich das Evangelium als das neue Gesetz (der asketischen Heiligkeit und der Liebe) darstellt. Die Christianisirung des A. T. leistete dieser griechischen Auffassung Vorschub. Zwar war noch ein Sinn dafür vorhanden, dass das Evangelium, auch sofern es *νόμος* ist, ein geschenktes Heil umfasse (*νόμος ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης*, Barnabas — *νόμος τῆς ἐλευθερίας*, Jakobus — Christus selbst das Gesetz, Hermas); aber diese Vorstellung ist stets unsicher gewesen und allmählich abhanden gekommen. Die Ausprägung des Evangeliums in den Begriffen *γνῶσις* (Gott und Welt), *ἐπαγγελία* (ewiges Leben), *νόμος* (sittliche Verpflichtung) erschien ebenso deutlich wie erschöpfend, und in jeder Beziehung sollte dabei die *πίστις* gewahrt bleiben, die sich sowohl in der Erkenntniss, als in der Hoffnung, als in dem Gehorsam darstellt, im Grunde aber nur *πίστις τῆς κλήσεως* ist, ein

Vorläufiges, da das Heilsgut (sowohl die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* als die *ἀφθαρσία*) in die Zukunft fällt.

In der Hoffnung auf jene ist das Heil als in einer Gemeinschaft sich verwirklichend vorgestellt, dagegen erscheint es bei der moralistisch-gnostischen Betrachtung als ein individuelles, und Lohn und Strafe werden koordinirt gedacht, was eine Entleerung des christlichen Gottesbegriffs zur Folge hatte. Die moralische Betrachtung der Sünde, Sündenvergebung und Gerechtigkeit tritt bei Clemens, Barnabas und Polykarp hinter paulinischen Formeln zurück; aber die Unsicherheit, mit der diese reproduzirt werden (s. bes. I Clem. 10 sq. u. sonst), zeigt, dass sie nicht eigentlich verstanden sind. Bei Hermas und II Clemens ist Ursache der Sündenvergebung die spontan zu leistende *μετάνοια*. Die weitverbreitete Vorstellung, dass Getauften schwere Sünden innerhalb der Kirche nicht vergeben werden können (oder doch nur auf Grund einer besonderen göttlichen Erlaubniss), leichte Sünden aber nachsichtig übersehen werden, zeigt den vollen Übergang zu einem theoretisch flachen Moralismus, der indess durch den apokalyptischen Enthusiasmus noch verdeckt war.

4. Das A. T. als Quelle der Glaubenserkenntniss diente 1) zur Entwickelung der monotheistischen Kosmologie, 2) zur Darlegung des Weissagungsbeweises und des Alters des Christentums („älter als die Welt"), 3) zur Fundamentirung aller kirchlichen Gedanken, Riten und Anordnungen, die man nötig hatte, 4) zu wirklicher Vertiefung des Glaubenslebens (Psalmen und prophetische Stücke), 5) zur Widerlegung des Judentums als Nation d. h. zum Nachweise, dass dieses Volk von Gott verworfen sei, entweder nie einen Bund mit ihm gehabt habe (Barnabas) oder nur einen Zornbund oder den Bund verloren habe, dass es das A. T. nie verstanden habe und deshalb aus dem Besitze desselben geworfen sei, wenn es je im Besitze gewesen ist (die Stellung der Grosskirche zum jüdischen Volk und seiner Geschichte scheint ursprünglich ebenso verschieden gewesen zu sein, wie die Stellung der Gnostiker zum A. T.). Ansätze zu Korrekturen des A. T. im christlichen Sinn haben ursprünglich nicht gefehlt; sie sind durch die Schöpfung des N. T. überflüssig geworden. Dieses hat den Wortlaut des A. T. geschützt.

5. Die Glaubenserkenntniss war vor Allem Erkenntniss

Gottes als des Einzigen, des Überweltlichen, des Geistigen und Allmächtigen: Gott ist der Schöpfer und Regierer der Welt und deshalb der Herr. Aber wie er die Welt als ein schönes, geordnetes Ganze (monotheistische Naturbetrachtung) um der Menschen willen geschaffen hat, so ist er auch zugleich der Gott der Güte und der Erlösung (*θεὸς σωτήρ*), und erst in der Erkenntniss der Identität des Schöpfer- und Erlöser-Gottes vollendet sich der Glaube an Gott als den Vater. Erlösung aber war notwendig, weil die Menschheit und die Welt gleich im Anfang unter die Herrschaft böser Dämonen geraten ist. Eine allgemein giltige Theorie über den Ursprung dieser Herrschaft war keineswegs vorhanden; aber gewiss und allgemein war die Überzeugung, dass der gegenwärtige Weltbestand und Weltlauf nicht Gottes, sondern des Teufels sei. Doch liess der Glaube an den allmächtigen Schöpfer und die Hoffnung auf die Verklärung der Erde den theoretischen Dualismus nicht aufkommen, während der praktische die Stimmung beherrschte. Die Welt ist gut und ist Gottes, aber der Weltlauf ist des Teufels. So wechselte man zwischen der Betrachtung der Welt als eines schönen planvollen Ganzen und zwischen den Eindrücken der Schlechtigkeit des Weltlaufes, der Gemeinheit alles Sinnlichen und der Herrschaft der Dämonen in der Welt. Wie die Predigt Christi selbst, so umschloss auch das Christentum der ältesten Kirche ruhende (Erkenntniss Gottes, Ergebung in den Weltlauf, Demut, Geduld) und impulsive Elemente (Chiliasmus; Feindschaft gegen den Staat; aggressive Weltflucht und Askese). Jene gaben in der Regel den Kurs, diese den Dampf; indessen wurde der Kurs doch stark durch die impulsiven Elemente beeinflusst.

6. Der Glaube an Jesus Christus als den Erlöser war mit dem Glauben an Gott, den Erlöser, aufs Engste zusammengeschlossen. Jesus ist *κύριος* und *σωτήρ* wie Gott, und häufig brauchte man diese Worte, ohne anzugeben, ob man ihn oder Gott selbst meine; denn in dem Offenbarer und Vermittler des Heils (Jesus) stellt sich der Urheber (Gott) selbst dar (Heilswille und Heilsoffenbarung decken sich); doch richtete man die Gebete in der Regel an Gott durch Christus. Diese Bezeichnung Jesu („Christus“) wurde freilich zu einem blossen Namen, da man für die Bedeutung des „Messias“ überhaupt kein Verständniss hatte. Also mussten die Heidenchristen

die Würde Jesu durch andere Mittel zum Ausdruck bringen; allein in der eschatologischen Gedankenreihe besass man doch wertvolle Reminiscenzen an die ursprüngliche Auffassung der Person Jesu. In dem Bekenntniss, dass Gott Jesum erwählt resp. bereitet habe, dass er der „Engel" (der Verf. der ep. ad Diognetum und die Apoc. Zephanjae lehnen diesen Ausdruck ab) und „Knecht" Gottes sei, dass er die Menschen richten werde, und in ähnlichen Ausdrücken kamen noch Aussagen über Jesus zum Ausdruck, die der Grundvorstellung entstammen, dass er der von Gott berufene und mit einem Amt betraute Christ sei. Daneben war eine überkommene, doch allmählich zurücktretende Bezeichnung „der Lehrer".

Überkommen und ohne Schwanken festgehalten war aber auch die Bezeichnung „Gottessohn" (nicht „Menschensohn"). Aus ihr ergab sich unmittelbar, dass Jesus in die Sphäre Gottes gehöre, und dass man über ihn denken müsse „ὡς περὶ θεοῦ" (II Clem. 1). In dieser Formulirung ist in klassischer Weise die indirekte theologia Christi, über die kein Schwanken bestand, ausgedrückt. Man muss aber über Jesus denken wie über Gott, 1) weil er der von Gott erhöhte Herr und Richter ist, 2) weil er Erkenntniss und Leben gebracht hat und die Menschen aus der Dämonenherrschaft, aus Irrtum und Sünde herausführt, resp. führen wird. So ist er σωτήρ, κύριος, θεὸς ἡμῶν, *dei filius ac deus, dominus ac deus,* aber nicht ὁ θεός (starke Polemik gegen diesen Ausdruck Clem. Hom. XVI, 15 sq.). Er ist „unsere Hoffnung", „unser Glaube", der Hohepriester unserer Gebete, unser Leben.

Auf diesem Grunde gab es sehr verschiedene Auffassungen von dem Wesen Jesu, welche sämmtlich eine gewisse Analogie zu den griechischen „Theologien", den naiven und den philosophischen, aufweisen, aber noch keine allgemein giltige Lehren. Zwei Haupttypen lassen sich hier unterscheiden: Jesus galt als der Mensch, den Gott sich erwählt, in dem der Geist Gottes (die Gottheit selbst) gewohnt hat, und der nach seiner Bewährung von Gott adoptirt und in eine Herrscherstellung eingesetzt worden ist (adoptianische Christologie), oder Jesus galt als ein himmlisches Geistwesen (resp. das höchste himmlische Geistwesen nach Gott, der „zweite" Gott, der aber eine Einheit mit Gott bildet), welches Fleisch angenommen hat und nach Vollendung seines

Werkes auf Erden wieder in den Himmel zurückgekehrt ist (pneumatische Christologie; hier war der Übergang zur Logoschristologie einfach). Diese beiden verschiedenen Christologien (der von Gott berufene, ausgerüstete, im Gehorsam sich bewährende und deshalb zu göttlicher Herrscherstellung erhobene Mensch und das in Menschengestalt erschienene göttliche Wesen) rückten sich aber in dem Momente sehr nahe, wo man den in den Menschen Jesus eingepflanzten Geist Gottes als den präexistenten Sohn Gottes fasste (Hermas), und wo man andererseits den Titel „Gottes Sohn" für jenes (in seiner Präexistenz mehr oder weniger unbestimmte) pneumatische Wesen erst von der (wunderbaren) Zeugung ins Fleisch ableitete — beides aber war die Regel. Trotz dieser Übergangsformen lassen sich aber doch die beiden Christologien deutlich unterscheiden: für die eine ist die Erwählung (Wertlegen auf den wunderbaren Vorgang bei der Taufe) und das „zum Gott Werden", für die andere ein naiver Doketismus charakteristisch; denn eine Zwei-Naturen-Lehre gab es noch nicht (entweder schien die Gottheit als eine Gabe oder das menschliche Fleisch als zeitweilige Hülle, die über die Gottheit gezogen ist). — Die Formel, Jesus sei purer Mensch (*ψιλὸς ἄνθρωπος*) gewesen, galt unzweifelhaft von Anfang an und allezeit als anstössig; ebenso die Leugnung des „*ἐν σαρκί*"; nicht mit derselben Sicherheit aber wurden Formeln verworfen, welche die Person Jesu einfach mit der Gottheit identifizirten (naiver Modalismus; „er hat sich in einen Menschen verwandelt", so die Apoc. Zephan.). Allein eine förmliche Theorie der Identität von Gott und Jesu scheint es in weiteren kirchlichen Kreisen nicht gegeben zu haben (Justin hat sie ausdrücklich verworfen); die Annahme der Existenz mindestens eines himmlischen, ewigen Geistwesens neben Gott war durch die ATlichen Schriften, wie man sie verstand, schlechthin gefordert, so dass auch solche (z. B. Hermas) dieselbe anerkennen mussten, die für die Christologie auf jenes himmlische Wesen zu reflektiren keinen Grund hatten.

Die pneumatische Christologie ist überall dort zu finden, wo man sich mit dem A. T. eingehend beschäftigte und der Glaube an Christus als den vollkommenen Offenbarer Gottes im Vordergrund stand, d. h. bei allen bedeutenden und gebildeteren christlichen Schriftstellern (nicht bei Hermas, wohl

aber bei Clemens, Barnabas, Ignatius, dem Verfasser des Kerygma Petri u. s. w.). Weil sie durch die damalige Auslegung des A. T. geradezu gefordert schien, weil sie allein es gestattete, Schöpfung und Erlösung enge zusammenzuschliessen, weil sie den Beweis lieferte, dass die Welt und die Religion auf demselben göttlichen Grunde ruhen, weil die geschätztesten Schriften der christlichen Urzeit sie vertraten, weil sie endlich Raum bot, um die Spekulationen vom Logos einzufügen (diese Bezeichnung bei Ignat., ad Magn. 8, 2, in dem Kerygma Petri, in den alten Johannes-Akten, bei den Apologeten; der Verf. der Alterc. Jasonis et Papisci fasst Genes. 1, 1 ἐν ἀρχῇ = ἐν υἱῷ. Celsus bei Orig. II, 31: „Die Christen behaupten, der Sohn Gottes sei zugleich dessen leibhaftiges Wort." In den Johanneischen Schriften findet sich keine Logosspekulation, sondern der geläufige Ausdruck wird aufgegriffen, um zu zeigen, dass er in dem erschienenen Jesus Christus seine Wahrheit hat), so gehörte dieser Christologie die Zukunft. Die adoptianische Christologie aber erwies sich als unzureichend gegenüber jeder Reflexion auf das Verhältniss der Religion zum Kosmos, zur Menschheit und zu ihrer Geschichte, sowie zum A. T. So haben denn auch die Vertreter der pneumatischen Christologie diese nicht als ein schwankendes Theologumenon vertreten; vielmehr zeigen ihre Ausführungen (Clemens, Ignatius, Barnabas, Justin), dass sie sich ein Christentum ohne den Glauben an das göttliche Geistwesen Christus nicht zu denken vermögen. Dagegen wird in den uns erhaltenen liturgischen Stücken und Gebeten die Präexistenz wenig berücksichtigt; es genügt, dass Jesus jetzt der anzubetende κύριος ist.

Die Vorstellungen vom Werk Christi (Christus als Lehrer: Beschaffung der Erkenntniss, Aufstellung des neuen Gesetzes; Christus als Heiland: Beschaffung des Lebens, Dämonenbesiegung, Vergebung der in der Zeit des Irrtums begangenen Sünden) wurden von den Einen der Überlieferung gemäss (Benutzung paulinischer Briefe) an den Tod und die Auferstehung geknüpft, von den Anderen ohne Verbindung mit diesen Thatsachen behauptet. Selbständige Reflexionen über den Zusammenhang des Heilswerks Christi mit den im Kerygma verkündeten Thatsachen findet man kaum irgendwo; doch wirkte die Vorstellung von dem freiwillig übernommenen Leiden, vom Kreuze und vom Blute Jesu in weiten Kreisen wie

ein heiliges Mysterium, in dem die tiefste Weisheit und Kraft des Evangeliums verschlossen sei (Ignatius), wenn auch Kreuzestod und Sündenvergebung keineswegs überall (wie bei Clemens, Polykarp und Barnabas) in eine Verbindung gesetzt wurden (am wenigsten weiss davon HERMAS, der sich Sim. V, 6, 2 mit dem Satze begnügt: *Καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἡντληκώς*). Die Eigentümlichkeit und Einzigkeit des Werkes des geschichtlichen Christus wurde zudem durch die Annahme bedroht, Christus sei bereits im A. T. Offenbarer Gottes gewesen.

Was die Thatsachen der Geschichte Jesu betrifft, die wirklichen und die geglaubten, so gab ihnen die fortgesetzte Wiederholung im Unterricht und der Angriff der Häretiker eine grosse Bedeutung. Zu der wunderbaren Geburt, dem Tode, der Auferstehung, der Erhöhung und der Wiederkunft trat jetzt erst bestimmt die Himmelfahrt am 40. Tage und — unbestimmter — die Niederfahrt in das Totenreich hinzu, während die Taufgeschichte mehr und mehr zurücktrat. Die Thatsächlichkeit dieser Stücke wurde mit Nachdruck behauptet; aber „Dogmen" waren sie noch nicht; denn weder waren sie mit der Auffassung vom Heilsgut in eine unlösliche Verbindung gesetzt, noch waren sie in ihrem Umfang sicher gestellt, noch waren der Phantasie in der Ausmalung und Auffassung Schranken gezogen.

7. Dass die Gottesverehrung (s. bes. die letzten Kapp. der 1. Apol. Justins und die Didache) eine rein geistige sein müsse ohne Ceremonien, stand fest (Kerygma Petri: *Καινῶς τὸν θεον διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμεθα*). Aller Gottesdienst galt als geistiges Opfer (des Dankes), begleitet von Fasten und Thaten barmherziger Liebe. Als Opfer im engsten Sinn galt das Herrnmahl (Eucharistie), und Alles, was mit ihm in Zusammenhang gesetzt wurde (z. B. die Armenunterstützung), wurde in die Opferidee einbezogen. Von hier aus erhielt trotz der prinzipiellen Geistigkeit Statutarisches doch einen weiten Spielraum. Unter der Betrachtung des Symbolischen wurden die den Hellenen unentbehrlichen „Mysterien" etablirt. Die Taufe im Namen des Vaters, Sohnes und Geistes (diese Formel ausser im Matth. auch bei Paulus, I Clem. 58 u. s. w.) galt als das Mysterium, durch welches die Sünden der Blindheit völlig beseitigt werden (Kreuzestod und Taufe verbunden

bei Barnabas und Melito), welches aber darüber hinaus nur Verpflichtungen auferlegt (Todsünden nach der Taufe galten als unvergebbar, doch wurde Gott die Verzeihung vorbehalten, der sie hier und da auch schon auf Erden durch Inspirirte vollzieht. Die Idee und Praxis einer einmaligen „zweiten Busse", aus der Not geboren, verbreitete sich indess doch und wurde durch das prophetische Buch des Hermas begründet). Die Taufe hiefs σφραγίς und φωτισμός (wahrscheinlich anfangs keine Kindertaufe); die Verbindung der Taufe mit der Ausrüstung mit dem h. Geist wurde unsicher. Das Abendmahl galt als φάρμακον ἀθανασίας, als geheimnissvolle, reale Mitteilung der Gnosis und des Lebens (s. die Abendmahlsgebete in der Didache; die Sündenvergebung ist hier nicht erwähnt); es war zugleich Gemeindemahl und Opfermahlzeit; Gebrauch des Wassers statt Weins war nicht ausgeschlossen (Texte u. Unters. z. altchristl. Litt.-Gesch. VII, 2). Realistisches und Symbolisches verschwammen in ihm, ebenso wie die Ideen der Gabe und der Opferleistung. Hellenische Vorstellungen drangen hier frühe ein (s. IGNATIUS, JUSTIN, Apol. I Schluss, EHATCH, The influence etc. p. 19sq., JWFHÖFLING, Die L. d. ältesten K. vom Opfer. 1851).

Die Verfassungszustände der Gemeinden übten bis c. 150 keinen Einfluss auf die Glaubensvorstellungen aus. Doch war in der Hochschätzung der Apostel, Propheten und Lehrer die Grundlage für spätere Entwickelungen gegeben; ferner behauptet schon Ignatius, dass die Stellung zum Bischof entscheidend sei für die Stellung zu Gott und Christus, und andere Lehrer schärfen ein, dass man in Allem den „Alten", den Apostelschülern, folgen müsse.

Diese Übersicht zeigt, dass die entscheidenden Prämissen für die Entwickelung der katholischen Glaubenslehre schon vor der Mitte des 2. Jahrhunderts und vor dem brennenden Kampf mit dem Gnosticismus vorhanden gewesen sind.

Die Urkunden, die uns aus dem 1. Jahrh. der Heidenkirche erhalten sind, sind dogmengeschichtlich sehr verschieden. In der Didache besitzen wir einen Katechismus für das christliche Leben, abhängig von einem jüdisch-griechischen Katechismus, das spezifisch Christliche in den Gebeten und der Kirchenordnung zum Ausdruck bringend. Der Barnabasbrief, wahrscheinlich alexandrinischen Ursprungs, lehrt die richtige (christliche) Deutung des A. T., verwirft die wörtliche Deutung

und das Judentum als teuflisch und folgt in der Christologie wesentlich dem Paulus. Dieselbe Christologie vertritt auch der römische 1. Clemensbrief, der auch sonst paulinische Reminiscenzen (Versöhnung und Rechtfertigung) enthält, sie aber in eine moralistische Denkweise einstellt. Diese ist klassisch repräsentirt durch den Hirten des Hermas und den 2. Clemensbrief, in denen ausserdem das eschatologische Element stark hervortritt. Die Christologie Jenes ist adoptianisch; der Verf. des 2. Clemensbriefes hat keine einstimmige Christologie, sondern folgt verschiedenen Motiven. Die Theologie des Ignatius ist insofern die vorgeschrittenste, als er, Gnostiker bekämpfend, Heilsthatsachen in den Vordergrund rückt und seine Gnosis nicht sowohl auf das A. T. als auf die Geschichte Christi richtet. Er versucht es, Jesus Christus *κατὰ πνεῦμα* und *κατὰ σάρκα* zum Mittelpunkt des Christentums zu machen. In diesem Sinne ist seine Theologie und Sprache der des Paulus und des 4. Evangelisten verwandt (besonders auffallend ist die Verwandtschaft mit Ephes.), christocentrisch und hebt sich stark von der seiner Zeitgenossen ab. Seine Geistesverwandten sind Melito und Irenäus, deren Vorläufer er ist. Er verhält sich zu ihnen wie später Methodius zur klassischen orthodoxen Theologie des 4. und 5. Jahrhunderts. Diese Parallele trifft nicht nur formal zu; es ist vielmehr eine und dieselbe Geistesrichtung, die von Ignatius über Melito, Irenäus, Methodius, Athanasius, Gregor von Nyssa (hier aber mit Origenistischem vermischt) zu Cyrill von Alexandrien geht. Ihr Charakteristisches besteht darin, dass nicht nur die Person Christi als des Gottmenschen Mittelpunkt und Sphäre der Theologie bildet, sondern dass auch alle Hauptstücke seiner Geschichte Mysterien der Welterlösung sind, s. ad Ephes. 19. Ignatius aber ist auch dadurch ausgezeichnet, dass man aus seinen Briefen hinter allem Enthusiastischen, Abrupten und wiederum liturgisch Formelhaften ein wahrhaftiges Christuspathos heraushört. Er ist von Christus ergriffen; vgl. ad Rom. 6: *ἐκεῖνον ζητῶ, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα, ἐκεῖνον θέλω, τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα.* 7: *ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον.* Als Probe seiner theologischen Sprache und seiner Glaubensregel s. ad Smyrn. 1: *ἐνόησα ὑμᾶς κατηρτισμένους ἐν ἀκινήτῳ πίστει, ὥσπερ καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ σαρκί τε καὶ πνεύματι καὶ ἡδρασμένους ἐν ἀγάπῃ ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ, πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύνυμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ, ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί — ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς, ἀπὸ τοῦ θεομακαρίτου αὐτοῦ πάθους —, ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.* Der Brief des Polykarp ist charakteristisch durch seine Abhängigkeit von älteren christlichen Schriftstücken (Paulusbriefen, I. Petr., I. Joh.), somit durch seine konservative Haltung in Bezug auf die wertvollsten Traditionen. Das Kerygma Petri bezeichnet den Übergang aus der urchristlichen Schriftstellerei in die apologetische (Christus als *νόμος* und *λόγος*).

Viertes Kapitel.

Die Judenchristen und ihre Ausscheidung.

§ 12.

Hauptquellen sind verstreute Angaben des Justin, Origenes, Eusebius und Hieronymus, ferner die pseudoclementinischen Schriften. Litteratur: Fast alle Hauptschriften der Baur'schen Schule gehören hierher (zuletzt noch AHilgenfeld, Judentum und Juden-Christentum 1886) und die grosse Gegenschrift von ARitschl, Entsteh. der altkathol. Kirche.[2] 1857. — ThZahn, Gesch. des NTlichen Kanons II S. 668 ff.

1. Das ursprüngliche Christentum ist seiner Erscheinung nach christliches Judentum gewesen, die Schöpfung einer universalen Religion auf dem Boden der alttestamentlichen; daher behielt es auch, soweit es nicht hellenisirt wurde — und das ist niemals völlig geschehen —, die jüdischen Züge seines Ursprungs bei, vor Allem das A. T. als Offenbarungsurkunde. Demgemäss ist jede Art der Ausbeutung des A. T. christlich, welche von dem Gedanken ausgehend, die Christenheit sei das wahre Israel, das A. T. auf die christlichen Einrichtungen und Lehren bezieht, einerlei ob dabei eine mehr realistische oder spiritualistische Auslegung befolgt wird. Die Frage nach den Prinzipien der Auslegung ist so lange ein innerkirchliches Problem, als der jüdischen Nation als solcher kein Vorrang eingeräumt und die Abschaffung der jüdischen Ceremonien und des Gesetzes behauptet wird. Daher ist die Bezeichnung „Judenchristentum" ausschliesslich für solche Christen zu verwenden, welche im ganzen Umfang oder in irgend welchem Masse, sei es auch in einem Minimum, die nationalen und politischen Formen des Judentums und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes ohne Umdeutung als für das Christentum, mindestens für das Christentum geborener Juden, wesentlich festhielten oder diese Formen zwar verwarfen, aber doch eine Prärogative des jüdischen Volkes auch im Christentum annahmen; sehr richtig Clem. Rom. Hom. XI, 16: *ἐὰν ὁ ἀλλόφυλος τὸν νόμον πράξῃ, Ἰουδαῖός ἐστιν, μὴ πράξας δὲ Ἕλλην.* (Keine Judenchristen sind z. B. Papias trotz des Chiliasmus, der Verf. der Didache trotz der Übertragung der alttestamentlichen Priesterrechte auf die christlichen Propheten, Hermas trotz der fehlenden altgriechischen Philosophie, die adoptianischen Christologen trotz der

Verwerfung des Logos, wohl aber Paulus wegen Röm. 11.) Die stärkere Ausbeutung des A. T.'s zu Gunsten der katholischen Kultus-, Lehr- und Verfassungsordnung ist so wenig ein Zeichen fortschreitenden Judenchristentums in der grossen Kirche, dass sie vielmehr der fortschreitenden Hellenisirung parallel geht und durch sie hervorgerufen ist. Die Formel „das neue Gesetz" in der katholischen Kirche ist nicht judaistisch, sondern antijudaistisch, liess aber freilich Raum, in steigendem Masse alttestamentliche Gebote in die Kirche einzuschleppen.

2. Das Judenchristentum, einst ein mächtiger Gegner des Paulus, ist durch die Predigt dieses Apostels und anderer Lehrer sowie durch die eingeborene Kraft des Evangeliums überwunden worden. Durch den Fall Jerusalems wurde diese Überwindung, die der universalistischen Stimmung des Zeitalters entgegenkam, besiegelt. Seitdem ist es kein Faktor in der Kirchengeschichte mehr gewesen, während das Judentum ein solcher geblieben ist (Einfluss des Judentums auf die Kirchen des äussersten Orients und des Südens im 4. und 5. Jahrh.). Aber Judenchristen (Ebioniten, Nazaräer) erhielten sich lange, und unter ihnen dauerten die Unterschiede fort, die sich schon im apostolischen Zeitalter ausgebildet hatten. Von der grossen Kirche ursprünglich nicht durch „Lehren", sondern durch die Grundsätze des sozialen kirchlichen Lebens, der Sitte und der Missionspraxis geschieden, waren unter ihnen selbst folgende Punkte kontrovers: 1) ob die Gesetzesbeobachtung eine oder die entscheidende Bedingung für den Empfang des messianischen Heiles sei, 2) ob sie auch von den im Heidentum geborenen Christen zu fordern sei, um sie als Christen anerkennen zu können, 3) ob und in wie weit man Gemeinschaft mit Heidenchristen, die das Gesetz nicht halten, pflegen dürfe, 4) ob Paulus ein erwählter Diener Christi oder ein gottverhasster Eindringling gewesen sei, 5) ob Jesus ein Sohn Josephs gewesen oder vom h. Geist wunderbar gezeugt worden sei. Demgemäss gab es Schattirungen innerhalb des Judenchristentums (nicht zwei streng geschiedene Parteien, jedoch zwei Gruppen, eine altgläubige und eine fortschreitende, „gnostischen" Einflüssen zugängliche, s. unt. sub 3). Litterarisch scheinen die von den Juden verstossenen altgläubigen Judenchristen wenig thätig gewesen zu sein; ihr Evangelium war das den Synoptikern verwandte Hebräerevangelium

(Zeugnisse über sie resp. über ihr Evangelium bei Justin, Origenes, Eusebius, Hieronymus, Epiphanius). Noch Justin hielt die liberalen Judenchristen, welche nur für ihre Person das Gesetz beobachteten und sich zu den Heidenchristen freundlich stellten, für christliche Brüder. Noch trennte kein christologisches Bekenntniss, kein N. T., und auch in den eschatologischen Erwartungen konnten sich Heiden- und Judenchristen noch verständigen. Aber je mehr sich das Judenchristentum aus der grossen Welt zurückzog und je fester sich die katholische Kirche in Lehre und Verfassung zusammenschloss (dazu Schöpfung des N. T.) und ihre Logoschristologie ausbildete, um so fremder, häretischer erschien das Judenchristentum, das man sogar seit Irenäus dort, wo man es aus eigener Anschauung nicht kannte, mit dem Gnosticismus in eine Kategorie stellte. Doch haben sich einige orientalische Väter ein besseres Urteil bewahrt.

3. Das Judentum war im 1. Jahrh. ein sehr kompliziertes, von fremden Einflüssen bestimmtes Gebilde (hellenistisches Judentum, Samaritaner, „Sekten"). Demgemäss gab es schon frühe auch „gnostische" Judenchristen (Irrlehrer zu Kolossä, s. auch die Pastoralbriefe; — andererseits Simon Magus, Menander), welche angelologische Spekulationen (sie sind übrigens auch den Pharisäern und Apokalyptikern nicht fremd) in das Christentum einschleppten, kosmologische Erkenntnisse und Mythen verwerteten, durch Beides den Gottesbegriff sublimirten, das Gesetz halbirten, korrigirten oder umdeuteten (Verwerfung der blutigen Opfer) und zu einer eigentümlichen Askese und Kultusmysterien anleiteten. Sie haben sich bis tief in die byzantinische Zeit erhalten. Cerinth (um 100) hielt an gewissen Gesetzesbestimmungen (Beschneidung) fest und verkündete ein grobsinnliches Zukunftsreich; aber andererseits unterschied er den höchsten Gott vom Weltschöpfer, übte Kritik am Gesetz und unterschied in dem Erlöser den Menschen Jesus und den mit dem h. Geist identifizirten Christus. Einen anderen Zweig dieses Judenchristentums lernt man aus den Pseudoclementinen kennen. Hier, d. h. wie es scheint in ihren Quellen, ist der Versuch gemacht, den Gedanken, dass das Evangelium die Wiederherstellung des reinen Mosaismus sei, mit den Mitteln des stoischen Rationalismus einerseits, der orientalischen mythologischen Kosmologie andererseits

apologetisch zu befestigen. Die sich widersprechenden Vorstellungen des stoischen Naturalismus und einer durch Propheten vermittelten positiven Offenbarung sollen in der Idee von dem einen Propheten, der von Adam ab in verschiedenen Gestalten aufgetreten ist, vereinigt werden. Das Evangelium gilt als die Wiederherstellung der Ur- und Universalreligion, die der aller partikularen Bestimmungen (Beschneidung, Opfergesetze) entkleidete Mosaismus ist. Christus ist der eine wahre Prophet, der, wie es scheint, auch mit dem Uradam identifizirt wurde. Der stoische Gedanke der λόγοι ist übernommen, aber durch eine dualistisch gefasste Äonenspekulation, in der die alte semitische Grundlage durchschimmert (männlich-weiblich; Neutralisation der ethischen Gegensätze in Gott dem Erhabenen), ersetzt. Platonische Elemente sind schwerlich nachweisbar. Stark ausgeprägt aber ist neben der apologetischen Tendenz die polemische. Dieselbe richtet sich in der Form einer Bestreitung des Simon Magus gegen alle Formen des heidenchristlichen Gnosticismus (auch gegen Marcion), während in den Quellenschriften vielleicht auch eine Polemik gegen Paulus enthalten war. Die Polemik und die Mittel, welche dabei gebraucht werden, zeigen, dass die katholische Kirche bereits existirte. Daher gehören die Pseudoclementinen dem 3. Jahrhundert an (einen geschichtlichen Fingerzeig für die Zeit und den Ort ihrer Quellenschriften bietet die Gestalt des Ebioniten Symmachus am Ende des 2. Jahrh., namentlich nach dem, was Victorinus Rhetor von seiner Lehre berichtet). Dabei bleibt vorbehalten, dass ihre Kompilatoren ältere antipaulinische Schriften der Judenchristen verwendet haben. Weiter aber ist wahrscheinlich, dass die letzten Redaktoren gar nicht Judenchristen gewesen sind, dass also die oben zusammengestellten Merkmale nicht den Standpunkt irgend einer Gruppe charakterisiren, sondern zufällig dadurch zusammengekommen sind, dass alte judenchristliche Quellenschriften durch sehr verschiedene Hände gingen und arglos tradirt und bearbeitet wurden. In diesem wahrscheinlichen Fall ist die Ermittelung eines „pseudoclementinischen Systems" eine fruchtlose Aufgabe; man hätte den letzten Erzähler vielmehr als einen katholischen Christen anzusehen, der für seinen Roman übernahm, was ihn und Andere interessirte, freilich aber kein Schüler des Irenäus oder Origenes gewesen ist. In

den Homilien, wie sie uns vorliegen, sind die antipolytheistischen, antimythologischen, antidämonischen, moralisch-asketischen, rationalistischen Reden des Petrus und der Anderen die Hauptsache; die Bekämpfung des Simon Magus ist nur Staffage. Ob unter solchen Umständen die reinliche Ausscheidung der gnostisch-judenchristlich-antipaulinischen Quellen noch gelingen kann, ist fraglich. Eine dritte Gruppe, die nicht, wie die vorige, im besten Fall eine litterarische Existenz geführt hat, ihr jedoch verwandt gewesen ist, bilden die Elkesaiten (in Syrien, Vorstoss nach Rom durch Alcibiades am Anfang des 3. Jahrh.). Es sind das solche Judenchristen, in deren Kreisen die ATliche Religion durch Naturspekulationen (altbabylonische Religion) völlig zersetzt war, die zwar die Idee des Prophetismus resp. Jesu als des Propheten festhielten, aber einem neuen Propheten folgten, der auf Grund eines neuen Offenbarungsbuches die Religion durch Buss- und Kultusordnungen (Waschungen) erst vollendet habe. Eine Reihe von Zügen an diesem eigentlich nicht mehr christlichen Judenchristentum (Quellen: Hippolyt, Origenes, Epiphanius), nämlich der strenge Monotheismus, die partielle Kritik am A. T., die Verwerfung der blutigen Opfer, das Verbot des Weingenusses, die häufigen Waschungen, die Konnivenz in Bezug auf die Ehe, die Verkümmerung der messianischen Idee zur Vorstellung vom Propheten, der Fortfall der Versöhnungsidee und, wie es scheint, auch des Reichsgedankens, die hohe Schätzung selbst noch der Verwandten des Propheten — finden sich in dem Islam wieder, der nicht ohne Beeinflussung seitens dieses „Judenchristentums", welches wohl mit den Zabiern (s. AJHWBrandt, Die mandäische Religion 1889) verwandt ist, entstanden ist. — Die grosse Kirche hat sich wenig darum bekümmert.

Fünftes Kapitel.

Die Versuche der Gnostiker, eine apostolische Glaubenslehre und eine christliche Theologie zu schaffen, oder: die akute Verweltlichung des Christentums.

§ 13.

Quellen: Die Schriften des Justin, des Irenäus und der altkatholischen Väter, dazu Epiphanius und Theodoret. Fragmente gesammelt von AHilgenfeld, Ketzergesch. 1884. Darstellungen von ANeander,

Gnostische Systeme 1818, FChBaur, Gnosis 1835, RLipsius, Gnosticismus 1860, WMöller, Kosmologie i. d. griech. Kirche 1860, s. auch ERenan, Hist. des Orig. du Christianisme T. V—VII. — Carl Schmidt (über die in koptischer Sprache erhaltenen gnostischen Originalwerke) in den Texten u. Unters. z. altchristl. Litt.-Gesch. Bd. VIII, 1. 2. S. auch das gnostische Buch Pistis Sophia (hrsg. v. Petermann u. Schwartze 1853) u. dazu AHarnack in den Texten u. Unters. VII, 2.

1. Der Gnosticismus ist eine Erscheinungsform der grossen synkretistischen Bewegung des 2. und 3. Jahrhunderts, die eine Folge des Austausches der nationalen Religionen, der Berührung von Orient (altbabylonische Religionen) und Occident und des Einflusses der griechischen Philosophie auf die Religionen ist. Es handelte sich um die Gewinnung einer Weltreligion, für welche die Menschen nicht als Bürger, sondern nach Massgabe ihrer sittlichen und intellektuellen Fähigkeiten in Betracht kommen. Als Weltreligion wurde das Evangelium erkannt, indess nur insofern, als es sich von der alttestamentlichen Religion und dem A. T. trennen, von der religiösen Philosophie der Hellenen modelliren und auf überlieferte Kultusweisheit und Mysterienpraxis aufpfropfen liess (hier kommen namentlich die altbabylonische und vorderasiatische in Betracht; die ägyptische hat merkwürdigerweise für den christlichen Gnosticismus wenig Bedeutung gehabt). Das Mittel, diese künstlichen Verbindungen herbeizuführen, war die allegorische Methode, wie sie die griechischen Religionsphilosophen längst geübt hatten. Die Möglichkeit für das Aufkommen des christlichen Gnosticismus lag darin, dass die christlichen Gemeinden im Reiche in das Erbe der jüdischen Propaganda eingetreten waren, in der bereits eine weitgehende Spiritualisirung der alttestamentlichen Religion stattgefunden hatte, in der das intellektuelle Interesse an der Religion entfesselt war und die bereits starke Einflüsse seitens fremder Religionen (babylonische, persische, s. die jüdischen Apokalypsen) erlebt hatte. Ferner aber machte das Evangelium Christi, resp. Christus selbst, einen so überwältigenden Eindruck, dass man den mächtigsten Antrieb erhielt, das Höchste, was man besass, ihm unterzuordnen, wobei dann, wie so häufig, das *„victus victori legem dat“* zu seinem Rechte kam. Endlich verhiess die christliche Predigt von Anfang an eine Gnosis der Weisheit Gottes, speziell die des Paulus eine antinomistische, und die Gemeinden im Reich fassten die christliche Weisheit

als λογικὴ λατρεία nach Massgabe ihres griechischen Verständnisses, verbanden das Geheimnissvolle mit einer wunderbaren Offenheit, das Geistige mit bedeutungsvollen Riten und forderten durch ihre Organisation und ihr „philosophisches Leben" dazu auf, hier das Ideal verwirklicht zu finden, das der hellenische religiöse Geist damals suchte, nämlich eine Gemeinschaft, die auf Grund göttlicher Offenbarung im Besitze der höchsten Erkenntniss ist und deshalb das heiligste Leben führt, und welche diese Erkenntniss nicht durch Diskurse, sondern durch geheimnissvolle, wirkungskräftige Weihen und durch geoffenbarte Lehrsätze übermittelt.

2. Hiermit ist bereits gesagt, dass sich im Gnosticismus der akute Verlauf eines Prozesses darstellt, der in der Kirche schon früher begonnen und im katholischen System eine langsame und bedingte Entwickelung erfahren hat. Die Gnostiker sind die Theologen des 1. Jahrhunderts gewesen; sie haben zuerst das Christentum in ein System von Lehren (Dogmen) verwandelt; sie haben zuerst die Tradition (Berufung auf diese, freilich auch auf eine Geheimtradition, war die Regel; die gnostischen Schulhäupter wollten nicht Religionsstifter sein) und urchristliche Schriften systematisch bearbeitet; sie haben das Christentum als die absolute Religion darzustellen unternommen und es deshalb den anderen Religionen, auch der alttestamentlichen (nicht nur dem Judentum), bestimmt entgegengesetzt; aber die absolute Religion, die sie an Christus anknüpften, war ihnen, inhaltlich betrachtet, identisch mit dem Ergebniss der Religionsphilosophie, für die die Unterlage einer Offenbarung nun gefunden war: so sind sie diejenigen Christen, die es versucht haben, in schnellem Vorgehen das Christentum für die hellenische Kultur und diese für jenes zu erobern, und sie haben dabei das A. T. preisgegeben, um sich die Schliessung des Bundes zwischen beiden Mächten zu erleichtern. Das Christentum wird hier eine mysteriöse Theosophie (geoffenbarte Metaphysik und Geschichtsphilosophie), durchwaltet von platonischem Geist und paulinischen Ideen, gebaut aus den Bausteinen alter, in der Regel babylonischer Kultusweisheit, angeeignet durch Mysterien und erleuchtete Erkenntniss, abgegrenzt durch kühne, z. T. treffende Kritik gegen die alttestamentliche Religion und den dürftigen Gemeindeglauben (s. hier besonders den Brief des Valentinianers Ptolemäus an

die Flora). Mithin hat man in den hervorragenden gnostischen Schulen die semitisch-kosmologischen Grundlagen, die hellenisch-philosophische Denkweise und die Anerkennung der Welterlösung durch Christus zu konstatiren. Ferner hat man die drei Elemente zu beachten, das spekulativ-philosophische, das kultisch-mystische und das dualistisch-asketische. Die Verbindung, in der diese Elemente auftreten, die totale Umsetzung aller ethischen Probleme in kosmologische, endlich die Anschauung, dass die Geschichte Fortsetzung der Naturgeschichte ist, speziell die Erlösung der letzte Akt in einem Drama, dessen Ursprung in der Gottheit selbst liegt und dessen Verwickelung die Welt ist — alles dieses ist dem Gnosticismus nicht eigentümlich, sondern ist eine Stufe der allgemeinen Entwickelung, der philonischen vielfach verwandt und die neuplatonische und katholische antizipirend.

Aus der groben Mythologie irgend einer orientalischen Religion wurde durch Umsetzung der konkreten Gestalten in spekulative und sittliche Ideen, wie „Abgrund", „Schweigen", „Logos", „Weisheit", „Leben" (oft sind auch die semitischen Namen beibehalten), eine Mythologie von Begriffen geschaffen, indem man das gegenseitige Verhältniss und die Zahl dieser Begriffe nach der Angabe der alten heidnischen Vorlage bestimmte, aber Alles an biblische Geschichten und Sprüche anzulehnen strebte. So entstand ein philosophisches dramatisches Gedicht, dem platonischen ähnlich, aber ungleich komplizirter und darum phantastischer, in dem gewaltige Mächte, das Geistige und Gute mit dem Materiellen und Schlechten, in eine unheilvolle Verbindung gesetzt erscheinen, aus der aber schliesslich das Geistige, unterstützt durch die stammverwandten Mächte, die zu erhaben sind, um je in das Gemeine herabgezogen zu werden, doch wieder befreit wird. Das unwandelbare, unveränderliche Gute ist die Gottheit mitsammt der Fülle ihrer Ausstrahlungen, das in das Materielle zeitweilig herabgezogene Gute und Himmlische ist der menschliche Geist, die erhabene Macht, die ihn befreit, ist Christus. Die evangelische Geschichte ist nicht die Geschichte Christi, sondern eine Sammlung allegorischer Darstellungen der grossen Gott-Welt-Geschichte. Christus hat in Wahrheit keine Geschichte; seine Erscheinung in dieser Welt der Mischung und Verwirrung ist

seine That, und die Aufklärung des Geistes über sich selber ist die aus dieser That entspringende Wirkung. Diese Aufklärung selbst ist das Leben. Aber sie ist abhängig von der Askese und von der Hingabe an jene von Christus gestifteten Mysterien, in denen man in Gemeinschaft mit einem praesens numen tritt, und die in geheimnissvoller Weise den Prozess der Entsinnlichung des Geistes befördern. Diese Entsinnlichung soll auch aktiv geübt werden. Enthaltung ist daher die Losung. So ist also das Christentum die spekulative Philosophie, die den Geist erlöst (γνῶσις σωτηρίας), indem sie ihn aufklärt, ihn weiht und zur richtigen Lebensführung anleitet. Die Gnosis ist frei von dem rationalistischen Interesse der Stoa. Die Mächte, die dem Geist Kraft und Leben verleihen, walten im Übervernünftigen. Dorthin führt nur eine auf Offenbarung ruhende, mit μυσταγωγία verbundene μάθησις (nicht exakte Philosophie). Die Grundlehren sind daher folgende: 1) die über alles Denken erhabene, bestimmungslose und unendliche Natur des göttlichen Urwesens, 2) die dem göttlichen Wesen entgegengesetzte böse (nicht seiende) Materie, 3) die Fülle göttlicher Potenzen (Äonen), die teils als Kräfte, teils als reale Ideen, teils als relativ selbständige Wesen gedacht, in der Form von Abstufungen die Entfaltung und Offenbarung der Gottheit darstellen, aber zugleich den Übergang des Oberen in das Untere ermöglichen sollen, 4) der Kosmos als eine Mischung der Materie mit göttlichen Funken, entstanden aus einem Herabsinken dieser in jene, resp. aus dem verwerflichen oder doch von der Gottheit bloss geduldeten Unternehmen eines untergeordneten Geistes, daher der Demiurg ein böses, oder mittleres oder schwaches, aber reuiges Wesen; demgemäss ist das Beste in der Welt die Sehnsucht, 5) die Befreiung der geistigen Elemente aus ihrer Vereinigung mit der Materie oder die Ausscheidung des Guten aus der Welt der Sinnlichkeit durch den Christusgeist, der in heiligen Weihen, Erkenntniss und Askese wirksam ist — so entsteht der vollkommene Gnostiker, der weltfreie, sein selbst mächtige Geist, der in Gott lebt und sich für die Ewigkeit bereitet. Die anderen Menschen sind Hyliker. Doch unterscheiden hervorragende Lehrer (Schule Valentins) auch zwischen Hylikern und Psychikern, letztere die Gesetzesmenschen, die von Gesetz und Glauben leben, für die der Gemeindeglaube gut genug,

resp. notwendig ist. Der Schwerpunkt der gnostischen Systeme ruhte nicht in ihren wechselnden, uns auch nur unsicher bekannten Details, sondern in ihrem Ziel und ihren Grundvoraussetzungen.

3. Die Erscheinungsformen des Gnosticismus waren so bunt wie möglich (Gemeinden, Asketenvereine, Mysterienkulte, geschlossene Schulen, zwanglose Erbauungsvereine, Unterhaltungen durch christliche Schwindler und betrogene Betrüger, Versuche neuer Religionsstiftungen nach dem Muster und unter dem Einfluss der christlichen).

Einzelne Gnostiker standen auf der Höhe wissenschaftlicher Erkenntniss und religiösen Schwungs. Hier sind besonders Valentin und seine Hauptschüler zu nennen (Herakleon und Ptolemäus). Valentin ragt hervor durch die Kraft religiöser Phantasie und des Geistes — das haben auch die KVV. anerkannt —, Herakleon durch sein exegetisch-theologisches Vermögen (Reste seines Kommentars zum Johannesev. bei Origenes), Ptolemäus durch seine Kritik am A. T. und seinen treffenden Blick für die Stufen religiöser Entwickelung (s. seinen Brief an die Flora). Als Probe der Sprache Valentins diene ein Stück aus einer Homilie (bei Clemens, Strom. IV, 13, 89): *Ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστὲ αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτούς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν. ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, αὐτοὶ δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κρίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης.* Hinter Valentin und seiner Schule tritt Basilides zurück. Doch nennen die KVV., wenn sie die bedeutendsten Gnostiker zusammenfassen wollen, gewöhnlich Simon Magus, Basilides, Valentin, Marcion (auch Apelles). Daneben sprechen sie von einer unbestimmten Gruppe, die sie Gnostiker *κατ' ἐξοχήν* nennen. Gemeint sind die ursprünglich syrischen, aber auch nach Ägypten und ins Reich ausgewanderten „ophitischen" Häretiker — eine bunte Gruppe, die uns durch Epiphanius, namentlich aber durch die in koptischer Sprache erhaltenen gnostischen Originalschriften teilweise gut bekannt ist. Doch gehören diese Originalschriften grösstenteils der 2. Hälfte des 3. Jahrh. an und zeigen einen durch die Fülle von wilden Spekulationen, Formeln und Riten überlasteten Gnosticismus. Indessen wird gerade an diesen Denkmälern deutlich, dass der Gnosticismus den Katholicismus als Ritualsystem antizipirt.

Das Verhältniss zum Gemeinchristlichen und zu den Gemeinden war sehr verschieden. Der „Gnosticismus“ reichte einerseits bis in das Herz der Gemeinden, sofern doketische und dualistisch-asketische Neigungen weit verbreitet waren und die Umdeutung des Kerygmas vielfach geübt wurde; andererseits gab es „gnostische“ Vereinigungen, die sich separirten, ja die die Gemeindeverbände verabscheuten. Für die Dogmengeschichte kommt der rechte Flügel des Gnosticismus und der eigentliche Stamm, die grossen gnostischen Schulsekten (Basilidianer, Valentinianer), besonders in Betracht. Letztere wollten eine höhere Ordnung von Christen über den geduldeten Gemeinchristen, den Psychikern, darstellen. Mit ihnen ist hauptsächlich gekämpft worden, und sie waren die Theologen, von denen man gelernt hat, die zuerst Lehrbücher der Dogmatik und Ethik, wissenschaftliche und exegetische Abhandlungen geschrieben, kurz die technische, christlich-theologische Litteratur begründet und die Bearbeitung der christlichen Tradition begonnen haben. Die Ausscheidung dieser Gnostiker und des rechten Flügels (Enkratiten, „Doketen“, Tatian, Bardesanes — seine von Valentin beeinflusste, den Marcionitismus bekämpfende Lehre war in Edessa eine Zeit lang geduldet, ja anerkannt) konnte nur langsam gelingen und ist eine Folge der Konsolidirung der Gemeinden zur katholischen Kirche, die durch die gnostische Bewegung mit hervorgerufen ist.

Der Ursprung des Gnosticismus ist aus den allgemeinen Bedingungen, unter denen die christliche Predigt auf dem Boden des römischen Weltreichs stand, und aus ihrer Anziehungskraft als sichere Botschaft von der Erkenntniss, dem Leben und der Enthaltung, angeschlossen an eine göttliche Person, die auf Erden erschienen ist, hinreichend erklärt. Die Kirchenväter machen neben den Dämonen bald das vielgespaltene Judentum, bald den samaritanischen Messias Simon (dessen Existenz und hohe geschichtliche Bedeutung nicht geleugnet werden kann), bald die griechischen Philosophen, zuletzt auch den Ungehorsam wider das kirchliche Amt für den Ursprung verantwortlich. In alledem liegt eine particula veri, wie leicht zu zeigen; speziell hat der zum christlichen Gnosticismus führende Synkretismus unzweifelhaft auf samaritanisch-syrischem Boden einerseits, auf alexandrinischem andererseits seine

Hauptquartiere gehabt; allein es ist nicht zu übersehen, dass überall im Reiche die Bedingungen zu spontanen Bildungen vorhanden gewesen sind. Eben deshalb lässt sich eine Entwickelungsgeschichte des Gnosticismus nicht schreiben, selbst wenn wir mehr von den einzelnen Bildungen und ihrer genetischen Geschichte wüssten, als wir wissen. Man kann nur zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Gnostikern unterscheiden, letztere nach ihrer grösseren oder geringeren Entfernung vom gemein Christlichen, die sich namentlich in der Schätzung des A. T. und des Demiurgen ausspricht, gruppiren und ausserdem die Züge aufsuchen, in denen uns in unbefangen gelesenen christlichen Schriften „Gnostisches" entgegentritt (so in „apokryphen" Evv. — Petrusev. u. Ägypterev. — und Apostelgeschichten, wie in den Joh.-Akten, vgl. ferner besonders die Reste der Hypotyposen des Clemens Alex.). Dass die ganze vielarmige Bewegung, in der der Hellenismus mit allen seinen guten und schlimmen Kräften sich das Evangelium anzupassen suchte, allmählich christlicher resp. kirchlicher geworden ist, liegt in der Natur der Sache. Deshalb aber darf man doch nicht für das 2. Jahrhundert die Systeme chronologisch nach dem Masse ihrer Christlichkeit gruppiren, so gewiss die Regel gilt, dass Versuche wie der des Karpokrates, die christliche Lehre in Platonismus, die Kirche in den platonischen Staat, Christus in einen Genius umzuwandeln, der ältesten Zeit und nicht der späteren angehören.

4. Erscheinen auch die Unterschiede zwischen dem gnostischen Christentum und dem gemein Kirchlichen sowie der späteren kirchlichen Theologie zum Teil als fliessende, sofern man auch hier das Erkenntnissmoment besonders betonte, das Evangelium in ein vollkommenes Wissen um die Welt zu verwandeln sich anschickte, die πίστις durch die γνῶσις überboten sein liess, die griechische Philosophie in steigendem Masse verwendete, die Eschatologie einschränkte, doketischen Ansichten Raum liess und eine strenge Askese schätzte, so war doch 1) zur Zeit der Blüte des Gnosticismus dies Alles in der Grosskirche nur in Keimen oder Fragmenten vorhanden, 2) hielt die Grosskirche an den im Taufbekenntniss fixirten Thatsachen nnd an den eschatologischen Erwartungen, ferner am Weltschöpfer als höchstem Gott, an der Einheit Jesu Christi und am A. T. fest und lehnte darum den Dualismus ab, 3) trat

sie für die Einheit und Gleichheit des menschlichen Geschlechts ein und deshalb für die Einheitlichkeit und universale Tendenz des christlichen Heils, und 4) lehnte sie jede Einschleppung neuer, namentlich orientalischer Mythologien ab, hierbei von dem altchristlichen Bewusstsein und einer gewissen Verständigkeit geleitet. Dennoch hat die Kirche, indem sie den Gnosticismus bestritt, sehr viel von ihm gelernt. Um welche Hauptsätze es sich gehandelt hat, sei kurz hier angeführt (das beigesetzte „pos." soll besagen, dass die betreffende gnostische These auch von positiver Bedeutung für die Entwickelung der kirchlichen Anschauung und Lehre geworden ist):

(1) Das Christentum, welches die allein wahre und absolute Religion ist, umschliesst ein geoffenbartes Lehrsystem (pos.),

(2) diese Lehre enthält als Lehre geheimnissvolle Kräfte in sich, deren Übertragung an Weihen (Mysterien) gebunden sind,

(3) der Offenbarer ist Christus (pos.), aber Christus allein und Christus nur sofern er erschienen ist (kein ATlicher Christus). Diese Erscheinung ist selbst die Erlösung, die Lehre ist die Verkündigung von derselben und von ihren Voraussetzungen (pos.),

(4) die christliche Lehre ist aus der kritisch untersuchten apostolischen Tradition zu schöpfen; dieselbe liegt in apostolischen Schriften und in einer von den Aposteln stammenden Geheimlehre vor (pos.); als öffentliche ist sie zusammengefasst in der regula fidei (pos.), als esoterische wird sie von berufenen Lehrern fortgepflanzt,

(5) die Offenbarungsurkunden (apost. Schriften) müssen, eben weil sie solche sind, durch das Mittel der Allegorie bearbeitet werden, um ihnen den tieferen Sinn zu entlocken (pos.),

(6) was die einzelnen Stücke der regula anlangt, wie die Gnostiker sie fassten, so sind hauptsächlich folgende bemerkenswert:

   (a) die Verschiedenheit des höchsten Gottes vom Weltschöpfer und damit die Entgegenstellung von Erlösung und Schöpfung resp. auch die Trennung des Offenbarungs- und Schöpfungsmittlers,

   (b) die Trennung des höchsten Gottes vom Gott des A. T. und damit die Verwerfung des A. T., resp. die Behauptung, dass das A. T. keine — oder nur in ge-

wissen Teilen — Offenbarungen des höchsten Gottes enthalte,

(c) die Lehre von der Selbständigkeit und Ewigkeit der Materie,

(d) die Behauptung, dass die gegenwärtige Welt aus einem Sündenfall, resp. aus einem widergöttlichen Unternehmen entstanden und daher das Produkt eines bösen oder mittleren Wesens sei,

(e) die Lehre, dass das Böse der Materie inhärent, also eine physikalische Potenz sei,

(f) die Annahme von Äonen, resp. realen Kräften und himmlischen Personen, in denen sich die Absolutheit der Gottheit entfalte,

(g) die Behauptung, dass Christus eine bisher unbekannte Gottheit verkündet habe,

(h) die Lehre, dass man in Jesus Christus — mit Recht sahen die Gnostiker in seiner Person die Erlösung, aber sie haben die Person auf das physische Wesen reduzirt — den himmlischen Äon Christus und die menschliche Erscheinung desselben stark unterscheiden und jeder „Natur" ein „distincte agere" beilegen müsse (nicht der Doketismus, sondern die Zwei-Naturenlehre ist das Charakteristische). Demgemäss nahmen die Einen, wie Basilides, überhaupt keine wirkliche Vereinigung zwischen Christus und dem Menschen Jesus an, den sie übrigens für einen wirklichen Menschen hielten. Die Anderen, wie ein Teil der Valentinianer — ihre Christologie war höchst komplizirt und verschieden —, lehrten, dass der Leib Jesu ein himmlisch-psychisches Gebilde gewesen und nur scheinbar dem Schooss der Maria entstammt sei. Die Dritten endlich, wie Satornil, erklärten, dass die ganze sichtbare Erscheinung Christi ein Phantasma gewesen sei, und stellten konsequent die Geburt Christi in Abrede,

(i) die Umsetzung der ἐκκλησία (dass die himmlische Kirche als ein Äon galt, war keine Neuerung) in das Kollegium der Pneumatiker, die allein die höchste Seligkeit geniessen werden, während die Hyliker dem Untergang verfallen und die Psychiker mit ihrer ψιλὴ πίστις nur eine niedere Seligkeit erhalten,

(k) die Verwerfung der gesammten urchristlichen Eschatologie, speziell der Wiederkunft Christi und der Auferstehung des Fleisches; damit verbunden die Behauptung, dass von der Zukunft nur die Befreiung des Geistes von der sinnlichen Hülle zu erwarten sei, während der über sich selbst aufgeklärte und seines Gottes gewisse Geist die Unvergänglichkeit besitze und nur auf die Einführung in das Pleroma warte,

(l) die dualistische Ethik (strenge Askese), die hie und da in Libertinismus umgeschlagen ist.

Wie stark der Gnosticismus den Katholicismus antizipirt hat, lässt sich namentlich an seiner Christologie und Erlösungslehre, seiner Kultusmagie und Sakramentslehre sowie an seiner wissenschaftlichen Litteratur erweisen.

Sechstes Kapitel.

Das Unternehmen Marcion's, die Alttestamentliche Grundlage des Evangeliums zu beseitigen, die Tradition zu reinigen und auf Grund des paulinischen Evangeliums die Christenheit zu reformiren.

§ 14.

Hauptquellen sind Tertullian's Werk gegen M. in 5 Büchern, das Panarion des Epiphanius, die Dialoge des Adamantius. Das älteste Zeugniss bietet Justin in der Apologie, vgl. auch Irenäus. — AHahn, Marcionis Antitheses 1823. — ThZahn, Marcion's N. T. in: Gesch. d. NTlichen Kanons II S. 409 ff. — AHarnack, De Apellis gnosi monarchica 1874 u. i. d. ZwTh. 1876 S. 80 ff.

Zu den Gnostikern wie Basilides und Valentin darf Marcion trotz der Polemik der KVV. nicht gerechnet werden; denn 1) leitete ihn kein metaphysisches, auch kein apologetisches, sondern ein rein soteriologisches Interesse, 2) legte er darum auf das reine Evangelium und den Glauben (nicht auf die Erkenntniss) allen Nachdruck, 3) verwendete er für seine Auffassung vom Christentum — wenigstens prinzipiell — die Philosophie nicht, 4) war er bestrebt, nicht Schulen von Wissenden zu gründen, sondern die Gemeinden allerorts, deren Christentum er für gesetzlich (judaisirend) und die freie Gnade verleugnend hielt, nach dem wahren paulinischen Evangelium zu reformiren. Erst als er damit nicht durchdrang, bildete er eine eigene Kirche, die erste auf einem ausgeführten

Verständniss des Evangeliums und auf einer streng geschlossenen Sammlung christlicher Schriften ruhende kirchliche Gemeinschaft. Völlig hingenommen von der Neuheit, Einzigkeit und Herrlichkeit der Gnade Gottes in Christus, glaubte er die scharfen Antithesen des Paulus (Gesetz und Evangelium, Werke und Glaube, Fleisch und Geist, Sünde und Gerechtigkeit) zum Fundamente der religiösen Betrachtung machen und auf zwei Prinzipien, den gerechten und zornigen Gott des A. T., der mit dem Weltschöpfer identisch sei, und den vor Christus unbekannten Gott des Evangeliums, der nur die Liebe und das Erbarmen sei, verteilen zu müssen. Dieser schroffe Dualismus — ein Paulinismus ohne Dialektik, A. T. und judenchristliche Geschichtsbetrachtung — ist doch nicht ohne Beeinflussung seitens der syrischen Gnosis (Cerdo) von M. ausgestaltet worden. Mit dem ethischen Gegensatz des Erhabenen und Guten einerseits und des Kleinlichen, Gerechten und Harten andererseits verband sich doch der Gegensatz des Unendlichen, Geistigen und des Beschränkten, Sinnlichen in einer Weise, die die Probleme wieder ins Kosmologische herabzuziehen drohte. Im Einzelnen ist Folgendes besonders wichtig:

1. Das A. T. wurde von Marcion seinem Wortsinn nach mit Ablehnung jeder allegorischen Deutung erklärt und als Offenbarungsbuch des Weltschöpfers und Judengottes anerkannt, aber eben deshalb in schroffen Gegensatz zu dem Evangelium (s. die Antithesen) gestellt, dessen Inhalt M. lediglich aus Sprüchen Jesu und den paulinischen Briefen ermittelte, nachdem er sie von angeblichen judaistischen Verfälschungen gereinigt. Diese Fälschungen waren seiner Meinung nach sehr alt, da die zwölf Apostel Jesum nicht verstanden, bez. das richtige Verständniss wieder verloren und sein Evangelium nach dem A. T. missdeutet haben. Paulus, von Christus zum Ersatze berufen, sei der Einzige, der eingesehen, dass Jesus einen bisher unbekannten Gott der Gnade im Gegensatz zu Jehovah verkündet habe. Als auch seine Predigt verdunkelt worden, sei er, Marcion, mit der Wiederherstellung des reinen Evangeliums betraut worden. In dieser Eigenschaft als Reformator und zweiter Paulus hat ihn seine Kirche anerkannt und seinen „Antithesen" eine Art von kanonischem Ansehen gegeben.

2. Der Gottesbegriff und die Christologie Marcion's sind den gnostischen insofern ähnlich, als auch er im Gegensatz

zur Grosskirche die Neuheit, Einzigartigkeit und Absolutheit des Christentums zum deutlichsten Ausdruck bringt; er überbietet die Gnostiker noch, sofern er den ganzen Menschen als Erzeugniss des Weltschöpfers fasst und in der Natur des Menschen nichts findet, was dem Gott der Liebe stammverwandt ist. Aber Liebe und Gnade ist nach M. das ganze Wesen der Gottheit; die Erlösung ist die unbegreiflichste That göttlichen Erbarmens, und Alles, was der Christ besitzt, verdankt er einzig Christus, der die Erscheinung des guten Gottes selber ist (Modalismus). Er hat durch sein Leiden die, welche an ihn glauben, dem Weltschöpfer abgekauft und für sich gewonnen. Der strenge Doketismus aber, den M. lehrte, die Behauptung, dass nur die Seelen der Menschen gerettet werden, der Verzicht auf die Wiederkunft Christi und die harte, bis zum Eheverbot gesteigerte Askese (trotz des Gedankens, dass die Liebe Gottes das neue Leben zu beherrschen habe), sind Beweise dafür, dass M. bis zu einem gewissen Grad dem Hellenismus gegenüber wehrlos gewesen ist; andererseits zeigen die eschatologischen Gedanken, dass er den Rückgang zur Monarchie des guten Gottes gesucht hat.

3. Die Absicht, die Kirche des reinen Evangeliums wiederherzustellen und die Erlösten als die von dem Gott dieser Welt Gehassten zu sammeln, hat M. veranlasst, evangelische Schriften zu einer Sammlung mit normativem Charakter zu vereinigen (Luc. Ev. u. 10 paulinische Briefe), bestimmte Grundsätze für ihre Auslegung aufzustellen und die Gemeinden in fester, aber freier Organisation zusammenzuschliessen. Da er das A. T. verwarf, ebenso jede natürliche Religion, Philosophie und Geheimtradition, so musste er die Frage, was christlich sei, aus geschichtlichen Urkunden beantworten. Hier, wie in mancher anderen Hinsicht, ist er der katholischen Kirche vorangegangen.

4. Die tiefe Auffassung, dass die in der Natur und Geschichte waltenden Gesetze und der Lauf der bürgerlichen Gerechtigkeit das Widerspiel zu den Thaten göttlichen Erbarmens seien, und dass demütiger Glaube, herzliche Liebe und opferfreudige Askese den eigentlichen Gegensatz zu Tugendstolz, Selbstgerechtigkeit und Leidensscheu bilden — diese Auffassung, die das Christentum Marcion's beherrscht und ihn von aller rationalistischen Systematik abgehalten hat, wurde

in seiner Kirche in der Folgezeit nicht rein festgehalten. Im Interesse, die Lücken und Widersprüche der Auffassung zu heben, schritten einige Schüler zu einer Dreiprinzipienlehre, andere zum vulgären Dualismus vor, ohne indess die Grundgedanken des Meisters ganz aufzugeben. Apelles aber, M.'s grösster Schüler, kehrte zum Bekenntniss des einen Gottes zurück (der Weltschöpfer ist ein Engel Gottes), ohne im Übrigen die Auffassung des Meisters fallen zu lassen, ja wertvolle Andeutungen weiter verfolgend, die M. gegeben hatte. Die KVV. (Rhodon, Tertullian, Origenes) haben ihn nicht verstanden und aufs Heftigste bekämpft. In der Soteriologie hat Apelles wahrscheinlich wie M. gelehrt (bei Euseb. h. e. V, 13): *σωθήσεσθαι τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας ἀπεφαίνετο, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται* (s. auch das Folgende; in Bezug auf das A. T. hat er im scharfen Unterschied von Marcion die These vertreten, dass es grossenteils unglaubwürdige, mythische Geschichte enthalte und voll Widersprüchen sei [s. die Reste seiner „Syllogismen"]). Marcion hat die Thatsächlichkeit der ATlichen Geschichte anerkannt, aber eben deshalb ihren Urheber für ein eiferndes, bösartig-„gerechtes" Wesen erklärt.

Die KVV. haben M. als den schlimmsten Häretiker bekämpft. Besonders in der Auseinandersetzung mit ihm ist die altkatholische Kirchenlehre entwickelt und der Umfang des N. T.'s bestimmter ausgeprägt worden.

Zweites Buch.

Die Grundlegung.

Erstes Kapitel.

Geschichtliche Orientirung.

§ 15.

ARitschl, Entstehung d. altkathol. Kirche.[2] 1857. — ERenan, Origines du Christianisme T. V—VII.

1. Das zweite Jahrhundert des Bestehens heidenchristlicher Gemeinden ist charakterisirt durch den siegreichen Kampf gegen die Gnostiker, Marcion und den urchristlichen

Enthusiasmus, d. h. durch die Ablehnung der akuten Hellenisirung einerseits und die Unterdrückung der ursprünglichen christlichen Stimmung, Disziplin und z. T. auch der Hoffnung andererseits. Man rettete einen bedeutenden Teil des Urchristentums durch Fixirung der Tradition (den Glauben an den Schöpfer- und Erlösergott); aber man ging nun um so unbefangener auf die Welt und ihre Weisheit ein, da man glaubte, an der apostolischen Schriftensammlung, der apostolischen Glaubensregel, dem apostolischen Amt die sichere Gewähr der Christlichkeit zu besitzen. Man zügelte den Subjektivismus der christlichen Frömmigkeit und schränkte die phantastische Mythenbildung sowie die Aufnahme ganz fremder Stoffe in die Glaubenslehre ein; aber man band den Einzelnen an eine heilige Urkunde und an den Priester, indem man ihn dem festgefügten bischöflichen Verbande der einen, heiligen, apostolischen, katholischen Kirche unterwarf, den man als Seligkeitsanstalt mit der Stiftung Christi identifizirte. Man widerlegte endlich die gnostischen Systeme; aber man schuf selbst aus dem Kerygma mit den Begriffen der griechischen Philosophie ein wissenschaftliches Glaubenssystem, ein ausgezeichnetes Mittel, die Kirche der gebildeten Welt zu empfehlen, aber den Laien ein den Glauben verdunkelndes Geheimniss oder eine Verdeutlichung des Evangeliums im Sinne der griechischen Religionsphilosophie.

2. Die Aufgabe der Dogmengeschichte für den Zeitraum von c. 150—300 ist eine doppelte: erstlich hat sie die Entstehung des Katholicismus als Kirche zu beschreiben, d. h. die Entstehung und Entwickelung der apostolisch-katholischen Massstäbe (Glaubensregel, N. T., kirchliches Amt; Massstäbe für die Heiligkeit der Kirche), durch welche die Gemeinden zu der einen empirischen Kirche, die doch die apostolische, wahre und heilige sein soll, erwachsen sind. Zweitens hat sie die Entstehung und Entwickelung der wissenschaftlichen Glaubenslehre zu schildern, wie dieselbe an der Peripherie der Kirche zum Zweck der Apologetik entstanden ist, freilich nicht als ein Fremdes, vielmehr im genauesten Zusammenhang mit den Intentionen des ältesten Heidenchristentums (s. Buch I c. 3); wie sie, die ursprünglich lediglich durch die Offenbarung versicherte monotheistische Kosmologie, Logoslehre und Moraltheologie gewesen ist, dann im gnostischen Kampf sich mit

dem Heilsgedanken der antiken Mysterien einerseits, mit dem kirchlichen Kerygma und ATlichen Gedankenreihen andererseits verbunden hat (Irenäus, Hippolyt, Tertullian) und zu einem komplizirten Gebilde (philosophische, kerygmatische, biblische und urchristlich-eschatologische Elemente) geworden ist; wie sie weiter durch die Alexandriner zu einem hellenistischen synkretistischen System für katholische Gnostiker umgeschmolzen worden (Vorbild des Philo und Valentin), und wie dann die grosse Spannung zwischen der wissenschaftlichen Dogmatik und dem traditionellen Glauben deutlich hervorgetreten ist, die schon im 3. Jahrhundert ihre Lösung grundlegend so empfangen hat, dass die Ziele der wissenschaftlichen Dogmatik und ein Teil ihrer Lehren (vor Allem die Logoslehre) als der Glaube von der Kirche adoptirt wurden, während man Anderes bei Seite liess oder bekämpfte, die realistischen Sätze des Kerygmas gegen spiritualisirende Umsetzung schützte und das Recht der Unterscheidung einer Glaubenslehre für die Denkenden und eines Glaubens für die Unwissenden (so Origenes) prinzipiell in Abrede stellte. Die vier Stufen der Entwickelung des Dogmas (Apologeten, altkatholische Väter, Alexandriner, Methodius nebst Konsorten) entsprechen der fortschreitenden religiösen und philosophischen Entwickelung des Heidentums in jener Zeit: philosophischer Moralismus, Heilsidee (Mysterientheologie und -praxis), Neuplatonismus und reaktionärer Synkretismus.

I. Fixirung und allmähliche Verweltlichung des Christentums als Kirche.

Zweites Kapitel.

Die Aufstellung der apostolischen Normen für das kirchliche Christentum. Die katholische Kirche.

Quellen: Die Schriften des Irenäus, Hippolyt, Tertullian, erst in zweiter Linie die der nicht römischen altkatholischen Väter; denn in Rom sind die Massstäbe festgestellt worden, der Anteil Kleinasiens ist dunkel und kontrovers.

Die drei apostolischen Normen (Glaubensregel, N. T., Amt) — s. Iren. III, 1 sq., Tertull. de praescr. 21. 32. 36[1]) —

1) De praescr. 21: *„Constat omnem doctrinam quae cum ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret veritati deputandam,*

haben sich von Rom aus zwar in den verschiedenen Provinzialkirchen zu verschiedener Zeit, aber alle drei stets gleichzeitig eingebürgert. Sie haben an den kurzen kerygmatischen Bekenntnissen, an der Autorität des κύριος und der apostolischen Tradition sowie an den Gemeindeleseschriften, endlich an dem Ansehen der Apostel, Propheten und Lehrer, resp. der „Alten" und der Leiter der Einzelgemeinden ihre Vorstufen gehabt.

§ 16. A. Die Umprägung des Taufbekenntnisses zur apostolischen Glaubensregel.

CPCaspari, Quellen z. Gesch. des Taufsymbols, 4 Bde. — AHarnack in der grossen Ausgabe der Patr. Apost. I, 2 1878. — AHahn, Bibl. d. Symbole und Glaubensregeln.[2] 1877.

Von Alters her gab es in den Gemeinden ein Kerygma von Christus (s. Buch I c. 3 sub 2) und kurze Bekenntnissformeln (Vater, Sohn und Geist), speziell in der römischen Gemeinde seit ± 140 ein festes Taufbekenntniss (ob auch in kleinasiatischen?). Diese Bekenntnisse waren „der Glaube", galten als die Quintessenz der apostolischen Verkündigung und wurden daher auf Christus, resp. auf Gott selbst, διὰ τῶν ἀποστόλων zurückgeführt. Aber als apostolische „Regel des Glaubens" galt überhaupt Alles, was unveräusserlich erschien, z. B. auch das christliche Verständniss des A. T. Fixirt war indess ausser jenem römischen Symbol wahrscheinlich nichts, und die Sittenregeln (διδαχὴ κυρίου) standen mindestens auf der gleichen Stufe mit jenem Kerygma von Christus. Von Anfang an schärfte man aber im Unterricht, in den Ermahnungen und vor Allem bei Bekämpfungen von Irrlehren ein: ἀπολίπωμεν τὰς κενὰς καὶ ματαίας φροντίδας, καὶ ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν ενκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδό-

id sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo accepit." 36: *„Videamus quid (ecclesia Romana) didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit. Unum deum dominum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex virgine Maria filium dei creatoris, et carnis resurrectionem; legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet, inde potat fidem, eam aqua signat, sancto spiritu vestit, eucharistia pascit, martyrium exhortatur, et ita adversus hanc institutionem neminem recipit."* 32: *„Evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveravit, habuerit auctorem et antecessorem."*

σεως ἡμῶν κανόνα (I Clem. 7; vgl. Polyc. ep. 2. 7; die Pastoralbriefe, Judasbrief, Ignatiusbriefe, auch Justin). Als die Gefahr des Gnosticismus akut wurde, musste man notwendig die Erfahrung machen, dass weder Inhalt und Umfang des „überlieferten Glaubens" („der gesunden Lehre"), noch sein Verständniss gesetzlich gesichert sei. Man brauchte aber einen festen äusseren Massstab, um Lehren wie die von der Verschiedenheit des höchsten Gottes vom Schöpfergott oder wie den Doketismus ablehnen, Verflüchtigungen und Umdeutungen der evangelischen Geschichte zurückweisen und die eigne Auffassung als die apostolische Lehre behaupten zu können — man brauchte ein bestimmt interpretirtes apostolisches Bekenntniss. In dieser Lage hat die Kirche Roms, deren Verfahren uns durch Irenäus und Tertullian bekannt ist (Iren. ist schwerlich der Urheber desselben), das geschlossene römische Taufbekenntniss als apostolisches in der Weise in Geltung gesetzt, dass sie die jeweilig antignostischen Interpretationen als selbstverständlichen Inhalt desselben proklamirte, das explizirte Bekenntniss als „fides catholica" resp. als Regel der Wahrheit für den Glauben bezeichnete und von seiner Anerkennung die Zugehörigkeit zur Kirche abhängig machte (wie weit Rom im Einvernehmen resp. unter Einwirkung der kleinasiatischen Kirche gehandelt hat, ist noch dunkel und wird vielleicht nie erhellt werden). Dieses Verfahren, durch welches der Schwerpunkt des Christentums verrückt, dieses aber vor völligem Zerfliessen bewahrt worden ist, basirt auf zwei unbewiesenen Behauptungen und einer Vertauschung. Nicht bewiesen ist, dass irgend ein Bekenntniss dieser Art von den Aposteln stammt und dass die von Aposteln gegründeten Gemeinden deren Lehre stets unverändert bewahrt haben; vertauscht ist das Bekenntniss selbst mit seiner Explikation. Endlich ist der Schluss von der wesentlichen Übereinstimmung einer Reihe von Gemeinden (Bischöfen) in der Lehre auf die Existenz einer fides catholica, sofern diese ein festes Lehrgesetz sein soll, ungerechtfertigt. Das Verfahren begründet den katholischen Traditionsbeweis und seine fundamentale Bedeutung bis heute: die Amphibolie, einerseits das Bekenntniss für ein geschlossenes und deutliches auszugeben, andererseits es so elastisch zu halten, dass man die Ablehnung jeder unbequemen Meinung ihm entnehmen

kann, ist bis heute für den Katholicismus charakteristisch. Ebenso charakteristisch ist, dass man das Christentum mit einer Glaubenslehre identifizirt, die die meisten Laien nicht verstehen können. Diese werden also herabgedrückt und auf die Autorität verwiesen.

Tertullian, mit Rom und mit den Schriften des Irenäus bekannt, hat die Methode weiter ausgebildet. Fand schon Irenäus die wichtigsten gnostischen Lehren durch das Taufbekenntniss widerlegt, während doch nur der kirchliche common sense wider sie sprach, so hat Tertull., das Bekenntniss noch strenger als Autorität für den Glauben fassend, in der regula bereits die Schöpfung des Universums aus Nichts, die Schöpfungsmittlerschaft des Logos, den Ursprung desselben vor allen Kreaturen, eine bestimmte Theorie über die Menschwerdung, die Predigt einer nova lex und einer nova promissio, schliesslich auch schon die trinitarische Ökonomie und die richtige Lehre von den Naturen Christi gefunden (de praescr. 13; de virg. 1; adv. Prax. 2 etc.; überall lautet hier die regula [regula fidei, regula traditionis, *κανὼν τῆς πίστεως, τῆς παραδόσεως*] im Einzelnen verschieden, Prax. 2 lautet sie also: *„Unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam οἰκονομίαν dicimus ut unici dei sit et filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. hunc missum a patre in virginem et ex ea natum, hominem et deum, filium hominis et filium dei et cognominatum Iesum Christum, hunc passum, hunc mortuum et sepultum secundum scripturas et resuscitatum a patre et in caelo resumptum sedere ad dexteram patris, venturum iudicare vivos et mortuos; qui exinde miserit secundum promissionem suam a patre spiritum s. paracletum sanctificatorem fidei eorum qui credunt in patrem et filium et spiritum sanctum. Hanc regulam ab initio evangelii decucurrisse“*). Seine „regula“ ist eine apostolische lex et doctrina, unverbrüchlich für jeden Christen: Die Zustimmung zu dieser lex entscheidet über den christlichen Charakter des Einzelnen. Die christliche Gesinnung und das christliche Leben ist dann ein Zweites, welches besonderen Bedingungen unterliegt (damit ist das Wesen der Religion gespalten — die verhängnissvollste Wendung in der Geschichte des Christentums!).

Allein erst im Laufe des 3. Jahrh. hat sich dieser katholische Massstab in der Kirche verbreitet. Clemens Alex.

kennt ihn noch nicht (ihm ist der *κανὼν τῆς ἐκκλησίας* die antignostische Interpretation der h. Schrift); dagegen ist ihm Origenes sehr nahe gekommen (s. de princip. praef.), d. h. im Anfang des 3. Jahrh. ist die alexandrinische Kirche der römischen gefolgt und allmählich „katholisch" geworden. Noch später folgten die syrischen Kirchen, wie die Grundschrift der Apost. Konstitutionen beweist, die die „apostolische Glaubensregel" im Sinn des Occidents nicht kennt. Erst am Ende des 3. Jahrhunderts wurde die katholische Kirche auf Grund der gemeinsamen apostolischen lex eine Wirklichkeit und schied sich scharf von den häretischen Parteien; ja abgelegenere Gemeinden mögen erst durch das Nicänum zu einer „apostolischen Glaubenslehre" gekommen sein. Aber auch das Nicänum ist nicht mit einem Schlag rezipirt worden.

§ 17. B. Die Prädizirung einer Auswahl kirchlicher Leseschriften als Schriften des N. T. resp. als Sammlung der apostolischen Schriften.

S. die Einleitungen in d. N. T. von EReuss, HHoltzmann, BWeiss. Dazu ThZahn, Gesch. des NTlichen Kanons, 2 Bde. 1888 ff. — AHarnack, Das N. T. um d. J. 200. 1889.

Neben dem Gesetz und den Propheten (*τὰ βιβλία*) war in den Gemeinden das Herrnwort oder kurzweg „*ὁ κύριος*" undiscutirbare Instanz. Die Worte und Thaten des Herrn („das Evangelium") waren verzeichnet in mehreren unter sich verwandten und vielfach rezensirten Schriften, die man „Herrnschriften", ferner — jedoch erst seit der Mitte des 2. Jahrh. — „*εὐαγγέλια*" und „*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*" nannte und die mindestens seit c. 140 öffentlich verlesen wurden (Justin). Die letztgenannte Bezeichnung drückt das Urteil aus, dass Alles, was vom Herrn berichtet wird, direkt oder indirekt auf die Apostel zurückgeht. Aus der Zahl dieser evangelischen Schriften ragten schon vor der Mitte des 2. Jahrhunderts in einigen Hauptkirchen (vor Allem in Kleinasien, Rom und in den von ihnen abhängigen Gemeinden; in Alexandrien auch mindestens seit der 2. Hälfte des 2. Jahrh.) vier hervor — unsere jetzigen Evangelien —, die z. B. schon bald nach 160 von Tatian zu einem einzigen Evangelium (Diatessaron) verarbeitet worden sind. (Ein Vergleich des Lucasev. mit dem Marcion's lehrt,

dass es nach c. 140 nur unbedeutende redaktionelle Änderungen erfahren hat. Das Marcusev. empfing im 2. Jahrh. einen ausführlichen Schluss, das Matth.ev., wenn nicht Alles trügt, eine Schlussredaktion. Das Joh.ev. ist vielleicht von Anfang an mit seinem Anhang publizirt worden.) Neben diesen Schriften wurden Briefe des Apostels Paulus, die frühe gesammelt worden sind, in den Gemeinden, resp. von ihren Leitern gelesen, wie die Briefe des Clemens, Barnabas, Ignatius und namentlich des Polykarp bezeugen. Während aber die Evangelien eine direkte Beziehung zum Kerygma und eine Stellung im Traditionsbeweis besassen (Ignatius, Justin), fehlte eine solche den Paulusbriefen vollständig. Endlich verehrte man alle schriftlich fixirten Kundgebungen von „Geistesträgern" (*πνευματοφόροι*) als inspirirte heilige Schriften, mochten es nun jüdische Apokalypsen sein mit hochklingendem Namen oder Schriften christlicher Propheten und Lehrer. Die *γραφή* war zunächst das A. T., aber mit „*ὁ κύριος λέγει*" (*γέγραπται* oder einfach *λέγει*) wurden auch apokalyptische Verse bezeichnet. Gleichwertig aber andersartig war die Instanz: *ὁ κύριος λέγει ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* (Erfüllung der Weissagung — Sittenregeln). In Worten des Apostels Paulus sprachen viele Lehrer gerne, ohne ihnen das gleiche Ansehen wie der Schrift und dem Herrnwort zu geben (sind die Paulusbriefe vor c. 180 öffentlich in den Gemeinden verlesen worden?).

Marcion, der das A. T. und den Weissagungsbeweis verwarf, hat eine neue Schriftensammlung mit kanonischem Ansehen (Lucasev., 10 Paulusbriefe) aufgestellt. Wahrscheinlich gleichzeitig oder etwas später thaten gnostische Schulhäupter dasselbe unter Anlehnung an das in den Gemeinden Verbreitetste, aber auch Neues einmischend (Valentin, Tatian, Enkratiten). Überall traten hier die Briefe des Paulus in den Vordergrund; denn sie waren theologisch, soteriologisch und konnten dualistisch verstanden werden. Die neuen, kritisch zurechtgemachten Sammlungen, die die Gnostiker dem A. T. entgegensetzten, wurden mit derselben Autorität ausgestattet, die das A. T. in der Grosskirche besass, und dem entsprechend allegorisch erklärt (daneben doch Geheimtradition und -schriften).

Die Leiter der Gemeinden reichten demgegenüber mit einer Berufung auf die *γραφή* und den *κύριος* nicht aus. Es musste 1) bestimmt werden, welche Evangelienschriften (und

in welcher Rezension) überhaupt in Betracht kommen; es musste 2) den Häretikern alles das entzogen und als katholisches Eigentum in Anspruch genommen werden, was man nicht als jung und falsch diskreditiren konnte; es musste 3) eine solche Sammlung von Schriften hergestellt werden, die den Traditionsbeweis nicht störte, sondern durch ihre Qualitäten zu verstärken geeignet war. Zunächst beschränkte man sich darauf, die vier Evangelien als die einzig authentischen apostolischen Herrnschriften zu bezeichnen. Sie standen in der Geltung dem A. T. schon so nahe, dass der ungeheure Schritt, ihren Buchstaben heilig zu sprechen, schwerlich als eine Neuerung empfunden wurde, war zudem doch von Anfang an das heilig, was der Herr gesagt hatte. Bei dieser Fixirung verharrten viele Kirchen bis tief in das 3. Jahrhundert hinein; so z. B. die Grundschrift der App. Constit.; einige orientalische brauchten sogar fort und fort das Diatessaron. Nicht eine zweite neue Sammlung wurde beliebt, sondern die vier Evangelien traten zu den *βιβλία* hinzu (*ὁ κύριος διὰ προφητῶν* — *ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*); daneben standen die Erzeugnisse pneumatischer Schriftstellerei, indessen mit stets sich mindernder Dignität (montanistischer Kampf).

Aber dort, wo der Kampf gegen die Häresie am heftigsten geführt und die Konsolidirung der Gemeinden auf festen Gesetzen am zielbewusstesten betrieben wurde — in (Kleinasien und) Rom, hat man den gnostischen neuen Sammlungen, an die Sammlungen und den Gebrauch heiliger Schriften sich anlehnend, aber ihn sichtend und das Massgebende und Sichere nach strengen Grundsätzen ausscheidend, eine katholisch-apostolische neue Sammlung entgegengestellt, mehr zur Verteidigung als zum Angriff. Man fügte die Paulusbriefe den vier Evangelien hinzu (nicht ohne Skrupel Gelegenheitsschriften in göttliche Orakel verwandelnd, ja diese Wandelung vor sich selber verdeckend) und zog sie dadurch in den Traditionsbeweis hinein, dass man sie durch das Medium eines nun erst in die Sammlung rezipirten Buches, der Apostelgeschichte, dem angeblichen Kerygma der Zwölfapostel beigesellte, resp. unterordnete. Der von den Zwölfaposteln in der Apostelgeschichte legitimirte und in den Pastoralbriefen ziemlich unkenntliche Paulus wurde so zum Zeugen der *δι-*

δαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ′ ἀποστόλων (im katholischen Sinn), d. h. man hatte nun Pflicht und Recht, ihn nach der Apostelgeschichte zu verstehen, die freilich selbst nur faute de mieux in die Sammlung gekommen ist (sie vertritt im Kanon die Stelle einer Schrift, in der die Missionsgeschichte und die Lehre aller zwölf Apostel enthalten sein sollte — aber solch eine Schrift besass man eben nicht) und eine Tradition decken musste, die auch über ihren Buchstaben weit hinausging. Die zwei- resp. dreigliederige neue apostolische Sammlung (Evangelium, Ap.-Gesch., Paulusbriefe), nun als das Neue Testament dem Alten (Gesetz und Propheten) zu- und bald übergeordnet, schon von Irenäus und Tertullian in Wirksamkeit gesetzt (doch scheinen nur im Gebrauch, nicht in der Theorie Evangelien und Paulusbriefe gleichwertig gewesen zu sein; auch findet sich bei Irenäus der Name N. T. noch nicht, und die Sache selbst ist bei ihm noch im Werden, s. J Werner i. Texten u. Unters. z. altchristl. Litt.-Gesch. VI, 2), hat sich vom Occident aus allmählich in den Kirchen verbreitet und hat, einmal geschaffen, kaum Erschütterungen erfahren. Dagegen hat ein vierter und fünfter Bestandteil eigentlich niemals eine geschlossene feste Form gewinnen können. Erstlich nämlich suchte man die Apostelgeschichte durch Schriften von Zwölfaposteln zu verstärken. Es war natürlich, dass man solche Schriften zu haben wünschte, und andererseits gab es angesehene Schriften von christlichen Propheten und Lehrern, die sich zur Aufnahme anboten (nicht umgangen werden konnten), aber keine apostolische Autorität (im strengen Sinn) besassen. So entstand die Gruppe der katholischen Briefe. Ihren Kern bildeten ursprünglich wahrscheinlich der 1. und 2. Johannesbrief und der Brief des Judas (s. das Muratorische Fragment). Angegliedert wurden der 3. Johannesbrief (der mit 1 u. 2 denselben Verf. hat), ein mit den paulinischen Briefen verwandtes, altes Schreiben, das jetzt erst den Namen des Petrus empfing (das wird freilich sehr bestritten), und eine körnige Sammlung prophetischer Manifeste und Mahnungen unter dem Namen des Jakobus. Die übrigen Schriften unter dem Namen des Petrus (Evangelium, Acta, Kerygma, Apokalypse) sind schliesslich ebenso abgelehnt worden wie eine umfangreiche Schrift: Acta Pauli. Dagegen ist im Anfang des 3. Jahrh. ein 2. Petrusbrief, zunächst in Alexandrien,

in die Gruppe aufgenommen worden. Nicht einmal in Alexandrien gelang es anderen Schriften (Clemensbrief, Barnabasbrief, Hermas u. s. w.) sich einen dauernden Platz im Kanon zu erobern. Diese Gruppe katholischer Briefe, zwei Briefe abgerechnet, hat bis ins 4. Jahrh. und weiter weder in ihrem Umfang noch in ihrer Dignität Festigkeit erlangen können, ohne doch dabei — erstaunlich genug — das Ansehen der ganzen Sammlung wirklich zu gefährden. Zweitens boten sich für die neue Sammlung die Apokalypsen an. Allein schon war die Zeit über die Stimmung, aus der sie stammten, hinweggeschritten, ja bekämpfte sie, und die Natur der neuen Sammlung verlangte Apostolisches, nicht Prophetisches, welch letzteres sie vielmehr ausschloss. So konnten nur die Petrus- und Johannesapokalyse in Betracht kommen. Die erstere fiel rasch dahin aus uns verborgenen Gründen, die letztere ist ὡς δι᾽ πυρός schliesslich für die neue Sammlung gerettet worden.

Ein geschlossenes N. T. hat es im 3. Jahrh. in der Kirche nicht überall, vielleicht nirgends gegeben; aber wo eine zweite Sammlung vorhanden war, da brauchte man sie wesentlich wie das A. T. und zeigte keine Bedenken. Auch die unfertige Sammlung leistete ad hoc alles das, was, wie man denken müsste, nur die fertige hätte leisten können. Zu einer Religion des Buches ist aber der Katholicismus nie geworden. Die Herrnworte blieben die Richtschnur für die Gestaltung des Lebens, und die Lehrentwickelung hat allezeit ihren eigenen Weg verfolgt, der von dem N. T. nur sekundär beeinflusst worden ist.

Folgen: 1) Das N. T. — die durch Ausscheidung hergestellte „apostolische" Schriftensammlung — hat in sich den wertvollsten Teil der Urlitteratur vor dem Untergang geschützt; aber es hat alles Übrige aus dieser Litteratur als Anmassungen oder Fälschungen oder als Überflüssiges dem Untergang preisgegeben; 2) das N. T. hat der Abfassung inspirirter Schriften ein Ende gemacht, aber eine kirchlich-profane Litteratur erst ermöglicht, ihr zugleich feste Schranken setzend; 3) das N. T. hat den historischen Sinn und den geschichtlichen Ursprung der in ihm enthaltenen Schriften verdunkelt, aber es hat zugleich die Bedingungen geschaffen für ein eingehendes Studium derselben und für ihre Wirksamkeit in der Kirche; 4) das N. T. hat der enthusiastischen Pro-

duktion von „Thatsachen“ einen Damm entgegengesetzt; aber es hat durch die Forderung, die in ihm enthaltenen Schriften in allen Sätzen für einstimmig, deutlich, sufficient und pneumatisch zu halten, die gelehrte, theologische Produktion neuer Thatsachen und Begriffsmythologien zur notwendigen Folge gehabt; 5) das N. T. hat eine Offenbarungszeit abgegrenzt, die apostolische Zeit und die Apostel auf eine unerreichbare Höhe gestellt und damit der Herabsetzung der christlichen Ideale und Forderungen Vorschub geleistet, aber es hat zugleich die Kenntniss derselben in Kraft erhalten und ist zum Stachel der Gewissen geworden; 6) das N. T. hat das beanstandete kanonische Ansehen des A. T. wirksam geschützt; aber es hat zugleich den Anstoss geboten, die christliche Offenbarung der ATlichen überzuordnen und über die spezifische Bedeutung jener nachzusinnen; 7) das N. T. hat die verhängnissvolle Identifizirung von Herrnwort und apostolischer Tradition (Apostellehre) befördert; aber es hat durch die Aufnahme der Paulusbriefe den höchsten Ausdruck des Erlösungsbewusstseins als Richtschnur aufgestellt und durch die Kanonisirung des Paulinismus ein segensreiches Ferment in die Kirchengeschichte eingeführt; 8) durch den Anspruch der katholischen Kirche, dass ihr allein beide Testamente gehören, hat sie allen anderen christlichen Gemeinschaften den Rechtstitel genommen; aber indem sie das N. T. zur Norm erhob, hat sie die Rüstkammer geschaffen, der in der Folgezeit die schärfsten Waffen gegen sie selbst entnommen worden sind. — Wiegt man die Vorteile und Nachteile der Schöpfung des N. T.'s vergleichend ab, so sind die Vorteile bei Weitem grösser, ja es lässt sich nicht absehen, was aus dem Evangelium ohne das N. T. geworden wäre. Aber man kann neben dem N. T. die analogia fidei nicht missen, sonst droht der Glaube sich am N. T. zu zersplittern und seine einheitliche Kraft zu verlieren.

§ 18. C. Die Umprägung des bischöflichen Amts in der Kirche zu dem apostolischen Amt. Die Geschichte der Umbildung des Begriffs der Kirche.

S. RSohm, Kirchenrecht Bd. I 1892. — EHatch, Die Gesellschaftsverfassung d. christl. KK. im Altertum, deutsch v. AHarnack 1883. — AHarnack, Die Lehre der 12 Apostel. 1884. S. 88 f.

Der Nachweis, dass die Apostel eine Glaubensregel aufgestellt haben, genügte nicht; man musste zeigen, dass die Kirche sie treu bewahrt habe und in sich selber eine lebendige Instanz besitze, die gegebenen Falls alle Streitigkeiten entscheide. Ursprünglich verwies man auf die von den Aposteln gestifteten Gemeinden, in denen die wahre Lehre zu erfahren sei, und auf den Zusammenhang mit den Apostelschülern und „Alten". Allein dieser Hinweis bot keine absolute Sicherheit; daher haben ihn Irenäus und Tertullian, durch die imponirende Entwickelung des Episkopats namentlich in Rom bestimmt und das alte Ansehen der Apostel, Propheten und Lehrer auf die Bischöfe übertragend, so gefasst, dass der *„ordo episcoporum per successionem ab initio decurrens"* die Unversehrtheit des apostolischen Erbes garantire. Bei Beiden schillert diese These noch zwischen einer historischen (die Gemeinden sind die von den Aposteln gestifteten; die Bischöfe sind Schüler der Apostelschüler) und einer dogmatischen. Doch tritt schon bei Irenäus die letztere klar hervor: *„episcopi cum episcopatus successione certum veritatis charisma acceperunt"* (an dem auf apostolischer Succession beruhenden Amt der Bischöfe haftet das Charisma der Wahrheit). Die These ist nur ein dogmatischer Ausdruck für die hohe Stellung, die der Episkopat bereits faktisch erworben hatte; sie sollte übrigens ursprünglich Apostel und Bischöfe keineswegs vollkommen identifiziren, blieb auch in ihrer Anwendung auf den einzelnen Bischof unsicher und liess noch Raum für die alte Gleichung: *spiritus, ecclesia, fideles.* Allein Calixt von Rom (s. TERTULL., de pudic.; HIPPOL., Philos. IX) hat das volle apostolische Ansehen und die apostolischen Kompetenzen für sich in Anspruch genommen, während Tertullian dem Bischof nur den locus magisterii, dagegen nicht ohne Weiteres den Besitz des h. Geistes (zur Sündenvergebung) vindizirte. Im Orient und in Alexandrien ist der apostolische Charakter der Bischöfe erst sehr spät zur Anerkennung gekommen. Wie Ignatius nichts von ihm weiss (der Bischof ist nach ihm der Stellvertreter Gottes in seiner Einzelgemeinde), so auch nicht Clemens Alex., ja noch die Grundschrift der apost. Constit. schweigt. Doch begann er sich zur Zeit des Origenes in Alexandrien einzubürgern.

Der Kirchenbegriff wurde durch diese Entwickelung schwer betroffen. Ursprünglich war die Kirche die himmlische Ge-

nossin Christi, die Stätte des h. Geistes, und ihre Christlichkeit ruhte auf dem Besitz des Geistes, dem Glauben an Gott, der Hoffnung und der Disziplin des Lebens: wer zur Kirche gehörte, war seiner Seligkeit gewiss (heilige Kirche), und jede Einzelgemeinde galt als irdische Projektion der einen heiligen Kirche. Dann wurde die Kirche zur sichtbaren Anstalt desselben Glaubensbekenntnisses (*„fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis“* TERTULL.); sie ist die Hinterlassenschaft der Apostel, und ihre Christlichkeit ruht auf dem Besitz der wahren apostolischen Lehre (katholische Kirche im Sinne der Oekumenicität und der Lehrreinheit; der Ausdruck in diesem Sinn seit dem Ende des 2. Jahrh.). Man muss Glied dieser empirischen einen apostolischen Kirche sein, um des Heils teilhaftig zu werden, weil nur hier das seligmachende Bekenntniss gegeben ist. Die Kirche hört auf, sichere Gemeinschaft des Heils und der Heiligen zu sein, und wird Bedingung des Heils (s. das folg. Kap.). Dieser Kirchenbegriff (Iren., Tertull., Orig.), in dem sich die Entwickelung der Gemeinden zu der einen geschlossenen Kirche darstellt — gewiss eine schöpferische That des christlichen Geistes —, ist nicht evangelisch, aber auch nicht hierarchisch; er ist in den katholischen Kirchen nie ganz untergegangen. Aber er ist fast von Anfang an durch den hierarchischen Kirchenbegriff beeinflusst worden. Derselbe ist bei Irenäus und Tertullian nur erst angedeutet (doch hat ihn der Letztere schliesslich bekämpft und ist in solcher Bekämpfung sogar auf den ältesten Kirchenbegriff zurückgegangen: spiritus gleich ecclesia, allgemeines Priestertum); ausgebildet worden ist er durch Calixt und andere römische Priester, namentlich aber durch Cyprian, während die Alexandriner den ältesten Kirchenbegriff mit einem mystisch-philosophischen verbunden haben, und Origenes bei aller Hochachtung vor der empirischen Kirche ihre nur relative Bedeutung nie aus den Augen verloren hat.

Calixt und Cyprian haben aus den faktischen Verhältnissen und aus den Nötigungen, welche sie auferlegten, den hierarchischen Kirchenbegriff gebildet; dieser hat die Theorie zu den Massnahmen jenes geliefert, ist aber an einem Punkt hinter der Legitimirung der Weltlichkeit der Kirche zurückgeblieben, wie sie Calixt entschlossen vollzogen hatte (s. das

folg. Kap.). Die Krisen waren im 3. Jahrhundert so gross, dass es — von abgelegenen Gemeinden abgesehen — nirgends mehr genügte, den katholischen Glauben zu bewahren; man musste den Bischöfen gehorchen, um das Kirchenwesen gegen offenkundiges Heidentum (im Leben), Häresie und Enthusiasmus (die urchristlichen Erinnerungen) zu schützen. Die Idee der einen, bischöflich verfassten Kirche wurde die oberste und schob die Bedeutung der Glaubenslehre als des Einheitsbandes zurück: die auf den Bischöfen, den Nachfolgern der Apostel, den Stellvertretern Gottes, ruhende Kirche ist um dieses ihres Fundamentes willen selbst die apostolische Hinterlassenschaft. Nach Cyprian (s. seine Briefe und die Schrift „de unitate ecclesiae") ist die Kirche die Heilsanstalt („*extra quam nulla salus*") als einheitlich organisirte Konföderation. Sie ruht ganz und gar auf dem Episkopat, der als Fortsetzung des Apostolats, ausgerüstet mit den Gewalten der Apostel, sie trägt. Die Verbindung des Einzelnen mit Gott und Christus ist deshalb nur in der Form der Unterordnung unter den Bischof denkbar. Es stellt sich aber das Attribut der Einheit der Kirche (welches gleichbedeutend ist mit dem der Wahrheit, weil die Einheit nur durch die Liebe zu Stande kommt) primär in der Einheit des Episkopats dar. Dieser ist von seinem Ursprung her ein einheitlicher und ist einheitlich geblieben, sofern die Bischöfe von Gott eingesetzt werden und in brüderlichem Austausch stehen. Also kommen die einzelnen Bischöfe nicht nur als Leiter ihrer besonderen Gemeinden, sondern als die Fundamente der einen Kirche in Betracht („*ecclesia in episcopo est*"). Daraus folgt weiter, dass den Bischöfen von Apostelkirchen eine besondere Dignität nicht mehr zukommt (alle Bischöfe, da sie Teilhaber eines Amts sind, sind gleich). Indessen besitzt der römische Stuhl deshalb eine besondere Bedeutung, weil er der Stuhl des Apostels ist, dem Christus die apostolischen Gewalten zuerst erteilt hat, um so die Einheit dieser Gewalten und der Kirche deutlich zu zeigen, ferner auch deshalb, weil geschichtlich die Kirche dieses Stuhls die Wurzel und Mutter der einen katholischen Kirche geworden ist. In einer schweren karthag. Krisis hat sich Cyprian auf Rom so berufen, als sei die Gemeinschaft mit dieser Kirche (ihrem Bischof) an sich die Gewähr der Wahrheit; allein später hat er, unterstützt von vielen afrikanischen

Bischöfen und von Firmilian Cappad., die Ansprüche auf besondere Rechte seitens des römischen Bischofs in Bezug auf andere Kirchen bestimmt in Abrede gestellt (Streit mit Stephanus). Endlich, obgleich er die Einheit der Verfassung der Kirche der Einheit der Glaubenslehre übergeordnet hat, ist das Moment der Christlichkeit insofern von ihm gewahrt worden, als er überall ein christliches Verhalten von den Bischöfen verlangte, widrigenfalls sie ipso facto ihr Amt verlören. Also kennt Cyprian noch keinen character indelebilis der Bischöfe, während ihnen Calixt und andere römische Bischöfe einen solchen vindizirt haben. Eine Folge seiner Theorie war es, dass er Häretiker und Schismatiker streng identifizirte, worin ihm übrigens die Kirche zunächst nicht gefolgt ist. — Die grosse eine bischöfliche Kirche, die er voraussetzte, war eine Fiktion: eine solche einheitliche Konföderation gab es doch im Grunde nicht; selbst Konstantin hat sie nicht vollständig verwirklichen können.

Drittes Kapitel.

Fortsetzung: Das alte Christentum und die neue Kirche.

Hauptquellen sind die Schriften Tertullian's, das 5. Buch der hist. eccl. des Eusebius und einige Angaben bei Hippolyt, Origenes (Kommentare), Didymus und Hieronymus. Für die novatianische Krisis vgl. den Briefwechsel Cyprian's u. Euseb., h. e. VI fin. — NBonwetsch, Gesch. d. Montanismus 1881. — Artikel „Lapsi" u. „Novatian" in RE². — GEStreitz, Das röm. Busssakrament 1854. — ORitschl, Cyprian v. Karthago 1885.

§ 19. Der Montanismus und seine allgemeine Einwirkung auf die Kirche.

1. Die Herabsetzung der Ansprüche an das sittliche Leben, das Verblassen der urchristlichen Hoffnungen, die rechtlichen und politischen Formen, durch die sich die Gemeinden gegenüber der Welt und der Häresie sicher stellten, riefen bald nach der Mitte des 2. Jahrh., zuerst in Kleinasien, dann auch in anderen Gebieten der Christenheit, eine Reaktion hervor, die die alten Stimmungen und Zustände zu bewahren, resp. wiederherzustellen und die Christenheit vor Verweltlichung zu schützen suchte. Ergebniss dieser Krisis, der sog. montanistischen und der ihr verwandten, war, dass sich die Kirche nur um so strenger als eine Rechtsgemeinschaft fasste, die ihre Wahrheit an ihren

historischen und objektiven Grundlagen habe, dass sie demgemäss dem Attribut der Heiligkeit eine neue Deutung gab, dass sie einen doppelten Stand, einen geistlichen und weltlichen, und eine doppelte Sittlichkeit in ihrer Mitte ausdrücklich legitimirte, und dass sie ihren Charakter als Gemeinschaft des sicheren Heils mit dem anderen, unumgängliche Bedingung für den Heilsempfang und Erziehungsanstalt zu sein, vertauschte. Die Montanisten mussten ausscheiden (gute Dienste hat dabei schon das N. T. gethan), ebenso alle Christen, die die Wahrheit der Kirche von einer strengeren Handhabung der Sittenzucht abhängig machten (Novatianer). Die Folge war, dass am Ende des 3. Jahrhunderts zwei grosse Kirchengemeinschaften den Anspruch erhoben, die wahre katholische Kirche zu sein, nämlich die von Konstantin zur Reichskirche erhobene Konföderation und die mit den Resten des Montanismus verschmolzene novatianische Kirche. Die Anfänge des grossen Schismas gehen in Rom bis auf die Zeit des Hippolyt und Calixt zurück; das ältere montanistische Schisma entwickelte sich, von Kleinasien ausgehend, in den Provinzen zwischen 180 und 210.

2. Die montanistische Reaktion hat eine grosse Entwickelung durchgemacht. Ursprünglich war sie das gewaltsame Unternehmen eines christlichen Propheten (Montanus), der, durch Prophetinnen unterstützt, die verheissungsvollen Ausblicke des 4. Evangeliums in der Christenheit zu verwirklichen den Beruf fühlte. Er deutete sie nach der Apokalypse, und verkündete, dass in ihm selber der Paraklet erschienen sei, in dem Christus, ja sogar der allmächtige Gott, zu den Seinen komme, um sie in alle Wahrheit zu leiten und die Zerstreuten zu einer Heerde zusammenzuführen. Demgemäss war es Montanus' höchstes Bestreben, die Christen aus den bürgerlichen Verhältnissen und den Gemeindeverbänden herauszuführen (ähnliche, freilich vorübergehende Bewegungen kennen wir jetzt aus dem Kommentar des Hippolyt zu Daniel) und ein neues, einheitliches Gemeinwesen zu schaffen, das, von der Welt abgeschieden, sich auf das Herabfahren des oberen Jerusalems bereiten sollte. Der Widerstand, den diese exorbitante prophetische Botschaft bei den Gemeindeleitern fand, und die Verfolgungen unter M. Aurel schärften die ohnehin schon lebhaften eschatologischen Erwartungen und steigerten

die Martyriumsucht. Was die Bewegung aber an Eigentümlichkeit einbüsste, sofern die Verwirklichung des Ideals einer Sammlung aller Christen sich nicht oder doch nur auf kurze Zeit und in engen Grenzen durchführen liess (resp. von den Montanisten selbst bald fallen gelassen wurde), das gewann sie seit c. 180 reichlich wieder, sofern die Kunde von ihr fortschreitend den ernster Gesinnten Kraft und Mut verlieh, der stets zunehmenden Verweltlichung der Kirche Widerstand zu leisten. In Asien und Phrygien erkannten viele Gemeinden in corpore die göttliche Sendung der Propheten an; in anderen Provinzen bildeten sich Konventikel, in denen die kolportirten Weissagungen der Propheten wie ein Evangelium betrachtet, zugleich aber auch abgestumpft wurden (Sympathien der Konfessoren in Lyon. Der römische Bischof ist nahe daran, die neue Prophetie anzuerkennen). In den montanistischen Gemeinden (c. 190) handelte es sich aber nicht mehr um eine neue Organisation im strengen Sinn des Worts und um eine radikale Neubildung der christlichen Gesellschaft, vielmehr, wo die Bewegung für uns in ein helles Licht tritt, ist sie bereits gedämpft, wenn auch sehr wirksam. Die Urheber hatten ihrem Enthusiasmus keine Schranken gesetzt; auch waren noch keine festen Schranken für anspruchsvolle Propheten vorhanden: Gott und Christus waren in ihnen erschienen; die Prisca sah Christus leibhaftig in weiblicher Gestalt; diese Propheten gaben die exzessivsten Verheissungen und sprachen in einem höheren Ton als irgend ein Apostel; sie stiessen sogar apostolische Anordnungen um; sie stellten, unbekümmert um jegliche Tradition, neue Gebote für das christliche Leben auf; sie schalten auf die grosse Christenheit; sie hielten sich für die letzten und deshalb höchsten Propheten, die Träger der Schlussoffenbarung Gottes. Aber nachdem sie vom Schauplatz abgetreten, suchten ihre Anhänger einen Ausgleich mit dem vulgär Christlichen. Sie erkannten die grosse Kirche an und begehrten ihrerseits Anerkennung. Sie wollten sich an die apostolische regula und das N. T. binden; sie beanstandeten auch die kirchliche Verfassung (die Bischöfe) nicht mehr. Dafür verlangten sie Anerkennung ihrer Propheten, die sie nun als Nachfolger älterer Propheten (prophetische Succession) zu empfehlen suchten; die „neue“ Prophetie sei lediglich eine Nachoffenbarung, welche sich die frühere, wie die Kirche

sie fasst, voraussetze, und diese Nachoffenbarung bezöge sich wesentlich nur — neben der Bestätigung, die sie kirchlichen Lehren im Gegensatz zu gnostischen gebe — auf die brennenden Fragen der christlichen Disziplin, die sie im Sinne einer strengeren Observanz entscheide. Darin lag für ihre Anhänger im Reich die Bedeutung der neuen Prophetie (Schutz gegen die Verweltlichung der Kirche) und deshalb hatten sie ihr Glauben geschenkt. In diesem Glauben, dass in Phrygien der Paraklet für die ganze Kirche Offenbarungen gegeben habe, um eine relativ strengere Lebensordnung zu begründen (Enthaltung von der 2. Ehe, strengere Fastenordnung, kräftigere Bezeugung der Christlichkeit im Leben des Tages, volle Märtyrerbereitschaft), schlug sich der ursprüngliche Enthusiasmus nieder. Aber dieses Phlegma war eine gewaltige Kraft, da die grosse Christenheit zwischen 190 und 220 die grössten Fortschritte in der Säkularisirung des Evangeliums machte. Der Sieg des Montanismus hätte eine völlige Änderung im Besitzstand der Kirche und in der Missionspraxis zur Folge gehabt: die Gemeinden wären dezimirt worden. Daher halfen den Montanisten ihre Konzessionen (N. T., apostol. regula, Episkopat) nichts. Die Bischöfe griffen die Form der neuen Prophetie als Neuerung an, verdächtigten den Inhalt derselben, erklärten die alten Zukunftshoffnungen für sinnlich und fleischlich, die sittlichen Forderungen für übertrieben, ceremonialgesetzlich, jüdisch, wider NTliche Stellen verstossend, ja selbst für heidnisch. Sie hielten den Ansprüchen der Montanisten, authentische Gottesorakel zu bringen, das neugeschaffene N. T. entgegen, erklärten, dass alles Massgebende in den Aussprüchen der beiden Testamente enthalten sei, und grenzten so eine Offenbarungsepoche scharf ab, die nur durch das N. T., die apostolische Lehre und das apostolische Amt der Bischöfe in die Gegenwart hineinrage (in diesem Kampfe erst wurden die neuen Vorstellungen perfekt, 1) dass das A. T. Prophetisches enthalte, das N. T. nicht Prophetisches, sondern Apostolisches, 2) dass das Apostolische von keinem Christen der Gegenwart erreicht werden könne). Sie begannen endlich zwischen der Sittlichkeit des Klerus und der der Laien zu unterscheiden (so in der Frage der Einehe). Durch dies Alles diskreditirten sie das, was einst der ganzen Christenheit teuer gewesen, was sie nun aber nicht mehr brauchen konnte. In-

dem sie den angeblichen Missbrauch ablehnten, setzten sie die Sache selbst mehr und mehr ausser Kraft (Chiliasmus, Prophetie, Mündigkeit der Laien, strenge Heiligkeit), ohne sie doch ganz abthun zu können.

Am heftigsten aber trafen die Gegensätze bei der Frage nach der Sündenvergebung auf einander. Die Montanisten, sonst die Bischöfe anerkennend, wiesen das Recht auf dieselbe allein dem h. Geiste (d. h. den Geistesträgern) zu — denn der Geist hafte nicht an der Amtsübertragung — und erkannten kein menschliches Recht der Sündenvergebung an, die vielmehr auf (seltenen) Eingriffen göttlichen Erbarmens beruhe (*„potest ecclesia [spiritus] donare delicta, sed non faciam“*). Sie schieden daher alle Todsünder aus den Gemeinden aus, ihre Seelen Gott befehlend. Die Bischöfe dagegen mussten wider das eigene Prinzip, dass allein die Taufe die Sünden tilge, sich das Recht der Schlüsselgewalt, unter Berufung auf ihr apostolisches Amt, vindiziren, um den Bestand der immer unheiligeren Gemeinden gegen die Auflösung zu schützen, die eine Folge der alten Strenge gewesen wäre. Calixt hat zuerst das Recht der Bischöfe, Sünden zu vergeben, in vollstem Umfang in Anspruch genommen und dieses Recht auch auf Todsünden ausgedehnt. Ihm begegnete nicht nur der Montanist Tertullian, sondern in Rom selbst ein sonst hochkirchlicher Gegenbischof (Hippolyt). Die Montanisten mussten ausscheiden mit ihrer „Teufelsprophetie“; aber sie selbst zogen sich auch freiwillig aus einer Kirche zurück, die „ungeistlich“ (psychisch) geworden sei. Die Bischöfe behaupteten den Besitzstand der Kirche auf Kosten ihrer Christlichkeit. An die Stelle der Christenheit, welche den Geist in ihrer Mitte hat, trat die Kirchenanstalt, welche das N. T. und das geistliche Amt besitzt.

3. Indessen machte die Durchführung des Anspruches der Bischöfe auf das Recht der Sündenvergebung (dagegen z. T. die Gemeinden und die christlichen Heroen, die Konfessoren) und ihre Anwendung auf Todsünder (dagegen die alte Praxis, die alte Vorstellung von der Taufe und von der Kirche) die grössten Schwierigkeiten, obgleich die Bischöfe nicht nur der alten früheren strengeren Praxis, sondern auch einer weitergehenden Laxheit entgegentraten. Die Anwendung der Sündenvergebung auf Ehebrecher hatte das hippolytische Schisma zur Folge. Nach der decianischen Verfolgung sah man sich aber

genötigt, auch die grösste Sünde, den Abfall, für vergebbar zu erklären, zugleich die alte Konzession, dass noch eine Hauptsünde nach der Taufe erlassen werden könne (eine aus dem Hirten begründete Praxis), zu erweitern und alle Rechte geistlicher Personen (Konfessoren) abzuschaffen, d. h. die Sündenvergebung an ein regelmässiges, kasuistisches, bischöfliches Verfahren zu knüpfen (Cornelius v. Rom und Cyprian). Damit erst war der Kirchenbegriff total geändert: die Kirche muss ihrem Wesen nach Reine und Unreine umfassen (wie die Arche Noah); ihre Glieder sind nicht sämmtlich Heilige und keineswegs alle der Seligkeit gewiss. Die Kirche ist lediglich kraft ihrer Ausstattung heilig (objektiv), die sich ganz wesentlich neben der reinen Lehre in dem bischöflichen Amt (Priester und Richter in Gottes Namen) darstellt; sie ist unumgängliche Heilsanstalt, so dass Niemand ausser ihr selig wird, auch societas fidei, aber nicht fidelium, vielmehr Erziehungsschule und Kultusanstalt für das Heil. Sie besitzt auch ausser der Taufe ein zweites sündentilgendes Mittel, wenigstens in der Praxis; die Theorie aber war noch verlegen und unsicher. Jetzt erst war die Scheidung von Klerus und Laien vollständig als religiöse vollzogen (*„ecclesia est numerus episcoporum“*), und römische Bischöfe legten sogar dem Klerus einen character indelebilis bei (nicht Cyprian). Jetzt erst begannen aber auch die theologischen Spekulationen über das Verhältniss der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen zu der empirischen heiligen Kirche, der temperirten, durch die Gnadenmittel korrigirten Verweltlichung der Christenheit. Allein dies Alles konnte sich nicht durchsetzen ohne eine grosse Gegenbewegung, die von Rom (Novatian) ausging und bald alle Provinzialkirchen erfasste. Novatian verlangte nur ein Minimum, die Unvergebbarkeit der Sünde des Abfalls (auf Erden), sonst sei die Kirche nicht mehr heilig. Aber dieses Minimum hatte dieselbe Bedeutung wie zwei Menschenalter früher die weitergehenden montanistischen Forderungen. Es wurde in ihm ein Rest des alten Kirchenbegriffs lebendig, so seltsam es war, dass eine Gemeinschaft sich lediglich deshalb für rein (Katharer) und wahrhaft evangelisch hielt, weil sie die Abgefallenen (später vielleicht auch andere Todsünder) nicht duldete. Eine zweite katholische, von Spanien bis Kleinasien sich erstreckende Kirche entstand, der aber ihr archäistisches

Trümmerstück der alten Disziplin nicht zu einer weltfreieren Lebensordnung verhalf, und die sich von der anderen Kirche nicht wesentlich unterschied, obgleich sie die Gnadenspendungen dieser für nichtig erklärte (Praxis der Wiedertaufe).

Mit Weisheit, Vorsicht und relativer Strenge haben die Bischöfe in diesen Krisen die Gemeinden in einen neuen Zustand übergeführt. Wie sie waren, konnten sie nur eine sie bevormundende Bischofskirche brauchen und lernten sich mit Recht als Schüler und Schafe beurteilen. Zugleich hatte die Kirche nun die Gestalt gewonnen, in der sie eine mächtige Stütze des Staates sein konnte; denn sie disziplinirte und erzog die Massen. Dabei war die Gesellschaft in ihr doch erheblich geordneter als sonst im Reiche, und die Schätze des Evangeliums waren noch immer in ihrer Mitte (Christi Bild, die Gewissheit des ewigen Lebens, die Uebung der Barmherzigkeit), wie einst der Monotheismus und die Frömmigkeit der Psalmisten in der harten und fremden Schale der jüdischen Kirche lebendig geblieben sind.

§ 20. Umbildung der sakralen Einrichtungen.

1. Das Priestertum. Der Abschluss des altkatholischen Kirchenbegriffs zeigt sich besonders deutlich in der vollendeten Entwickelung eines priesterlichen Standes. Hierurgische Priester finden sich zuerst bei Gnostikern (Marcianern); in der Kirche sind die Propheten (Didache) und die Gemeindeliturgen (I Clemens) mit den ATlichen Priestern frühe verglichen worden. Zuerst bei Tertullian (de baptist. 17) heisst der Bischof Priester, und seit dieser Zeit entwickelte sich bis c. 250 der priesterliche Charakter der Bischöfe und Presbyter sehr rasch im Orient wie im Occident, ja so stark war der Einfluss des Heidentums hier, dass auch ein ordo priesterlicher Diener (innerhalb der niederen Weihen) — zuerst im Occident — neben den Diakonen aufkam. Der vollendete Priesterbegriff tritt uns bei Cyprian, den damaligen römischen Bischöfen und in der Grundschrift der apostol. Konstit. entgegen. Die Bischöfe (sekundär auch die Presbyter) galten als Vertreter der Gemeinde Gott gegenüber (sie allein dürfen das Opfer, nämlich das Abendmahl, darbringen) und als Vertreter Gottes der Gemeinde gegenüber (sie allein spenden oder verweigern die göttliche Gnade als Richter an Gottes

und Christi Statt; sie sind die Mystagogen, welche die als Weihe dinglicher Art gedachte Gnade verwalten). Für diese Ethnisirung berief man sich in steigendem Mass auf die ATlichen Priester und die gesammte jüdische Kultusordnung. Thor und Thür wurden hier in Bezug auf die Rechte und Pflichten der Priester dem Heidentum und Judentum geöffnet, nachdem man die Mahnungen des alternden Tertullian, zum allgemeinen Priestertum zurückzukehren, überhört hatte. Zehnten-, Reinheits-, zuletzt (durch Konstantin) auch Sabbathsordnungen (übertragen auf den Sonntag) stellten sich ein.

2. Das Opfer (JWFHÖFLING, Die L. d. ältesten K. vom Opfer 1851). Priestertum und Opfer bedingen sich. Die Opferidee hatte von Anfang an in der Kirche den weitesten Spielraum (s. B. I c. 3 Abs. 7); somit musste der neue Priesterbegriff auf den Opferbegriff einwirken, wenn auch die alte Vorstellung (reines Opfer der Gesinnung, Lobopfer, das ganze Leben ein Opfer) daneben bestehen blieb. Die Einwirkung zeigt sich in zweifacher Hinsicht: 1) innerhalb des christlichen Opferlebens traten die besonderen Akte des Fastens, der freiwilligen Ehelosigkeit, des Martyriums u. s. w. immer deutlicher hervor (s. übrigens schon Hermas) und erhielten eine meritorische, ja satisfaktorische Bedeutung (s. Tertull.); vollendet erscheint diese Entwickelung bei Cyprian. Ihm ist es selbstverständlich, dass der Christ, der nicht sündlos bleiben kann, den erzürnten Gott durch Leistungen (satisfaktorische Opfer) zu versöhnen habe. Die Leistungen geben, wo besondere Sünden nicht zu tilgen sind, den Anspruch auf einen besonderen Lohn. Neben den Bussexerzitien sind die Almosen das wichtigste Mittel (Gebet ohne Almosen ist kahl und unfruchtbar). In der Schrift de opere et eleemos. hat Cyprian eine ausgeführte Theorie, man darf sagen über das Gnadenmittel des Almosens gegeben, welches der Mensch sich selbst bereiten kann und welches Gott acceptirt. Seit der decianischen Verfolgung dringen die opera et eleemosynae in das Absolutionssystem der Kirche ein und erhalten hier eine feste Stelle: man kann — durch Gottes Nachsicht — selbst den Christenstand durch Leistungen wiedergewinnen. Hätte man sich einfach hiermit begnügt, so wäre der volle Moralismus eingezogen. Daher war es notwendig, den Begriff der gratia dei zu erweitern, und sie nicht, wie bisher, lediglich an das

Taufsakrament zu heften. Das ist aber erst von Augustin geschehen. 2) änderten sich die Vorstellungen vom Opfer im Kultus. Auch hier ist Cyprian epochemachend. Er hat zuerst deutlich das spezifische Opfer, das Abendmahlsopfer, dem spezifischen Priestertum zugeordnet; er hat zuerst die passio domini, ja den sanguis Christi und die dominica hostia als Gegenstand der eucharistischen Darbringung bezeichnet und damit die Vorstellung der priesterlichen Wiederholung des Opfers Christi erreicht (ἡ προσφορὰ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος auch in der apost. Kirchenordnung); er hat die Abendmahlsfeier bestimmt unter den Gesichtspunkt der Inkorporation der Gemeinde und der Einzelnen in Christus gestellt und zuerst in deutlicher Weise bezeugt, dass der Kommemoration der Offerirenden (vivi et defuncti) eine besondere (deprekatorische) Bedeutung beigelegt wurde. Die verstärkte Fürbitte war aber überhaupt der wesentliche Effekt des Abendmahlsopfers für die Feiernden; denn auf die Sündenvergebung im vollen Sinn konnte die Handlung trotz aller Steigerung der Vorstellung und Bereicherung der Ceremonien nicht bezogen werden. Daher blieb die Behauptung, dass die Handlung Wiederholung des Opfers Christi sei, doch eine blosse Behauptung; denn gegen die durch die kultische Praxis nahe gelegte Auffassung, dass der Anteil an der Feier entsündige wie die Mysterien der magna mater und des Mithras, reagirten die kirchlichen Grundsätze von der Taufe und Busse. Als Opferhandlung ist das Abendmahl niemals zu einer der Taufe ebenbürtigen Handlung geworden; aber für die populäre Vorstellung musste das feierliche, den antiken Mysterien nachgebildete Ritual die höchste Bedeutung erlangen.

3. Gnadenmittel, Taufe und Eucharistie. Was man seit Augustin Gnadenmittel nannte, hat die Kirche des 2. und 3. Jahrh. nur in der Taufe besessen: der strengen Theorie nach hat der Getaufte nicht neue von Christus gespendete Gnadenmittel zu erwarten, sondern er hat das Gesetz Christi zu erfüllen. Aber in der Praxis besass man von dem Moment an, wo Todsünder absolvirt wurden (und das geschah auf Grund von Anweisungen des Geistes in einzelnen Fällen von Anfang an), in der Absolution ein wirkliches Gnadenmittel, dessen Bedeutung sich mit der der Taufe deckte. Die Reflexion auf dieses „Gnadenmittel“ blieb aber insofern noch ganz un-

sicher, als der Gedanke, dass Gott durch den Priester die Sünder absolvire, durch den anderen (s. oben) gekreuzt wurde, dass vielmehr die Bussleistungen der Sünder die Vergebung herbeiführen. — Die Vorstellungen von der Taufe änderten sich nicht wesentlich (JWFHÖFLING, Sakrament der Taufe. 2. Bde. 1846). Als Erfolg der Taufe wurde allgemein die Sündenvergebung angesehen (eine moralische Betrachtung trat indess auch hier ein: die Sünden der Ungetauften sind die Sünden der Blindheit; also ist es angemessen, dass Gott sie dem Reuigen abnimmt); als Erfolg der Vergebung galt die faktische Sündlosigkeit, die man nun zu bewahren hatte. Häufig wird neben der remissio und der consecutio aeternitatis die absolutio mortis, regeneratio hominis, restitutio ad similitudinem dei, consecutio spiritus sancti genannt („lavacrum regenerationis et sanctificationis"), dazu noch alle möglichen Güter. Die stets zunehmende Bereicherung des Rituals ist z. T. eine Folge der Absicht, jene vorausgesetzten reichen Wirkungen der Taufe zu symbolisiren; z. T. verdankt sie dem Bestreben, das grosse Mysterium würdig auszustatten, ihren Ursprung. Eine Verselbständigung der einzelnen Akte begann auch schon (Firmelung durch den Bischof, spätestens seit der Mitte des 3. Jahrh.). Das Wasser galt als Symbol und Vehikel. Gänzlich im Dunklen liegt die Einbürgerung der Kindertaufe (z. Z. des TERTULL. schon verbreitet, aber von ihm de bapt. 18 gemissbilligt, weil er die cunctatio um des pondus der Handlungen willen für angezeigt hielt; von Origenes auf die Apostel zurückgeführt). Die Versuche Einiger, die Taufe zu wiederholen, wurden abgelehnt. — Das Abendmahl galt nicht nur als Opfer, sondern auch als göttliche Gabe (Monographien von JDÖLLINGER 1826, KFAKAHNIS 1851, LJRÜCKERT 1856), deren Wirkungen aber nie streng bestimmt worden sind, weil das strenge Schema (Taufgnade, Taufverpflichtung) solche ausschloss. Mitteilung des göttlichen Lebens durch die heil. Speise war die Hauptvorstellung, verbunden mit ganz superstitiösen Phantasien (*φάρμακον ἀθανασίας*): Spirituelles und Physisches flossen ineinander (die Speise als *γνῶσις*-Mitteilung und *ζωή*). Kein Kirchenvater hat hier scharf geschieden: der realistischste wurde zum Spiritualisten und der Spiritualist zum Mystagogen; aber die Sündenvergebung trat zurück. Dem entsprechend gestaltete sich auch die Vorstellung von dem

Verhältnisse der sichtbaren Elemente zum Leibe Christi. Ein Problem (ob symbolisch oder realistisch) ist von Niemandem empfunden worden: das Symbol ist das wirkungskräftige Geheimniss (Vehikel), und das Geheimniss war ohne Symbol nicht denkbar. Das Fleisch Christi ist selbst „Geist" (an den historischen Leib dachte wohl Niemand); aber dass der Geist hier sinnlich wird, war eben das Auszeichnende. Die antignostischen Väter erkannten, dass die geheiligte Speise aus zwei unauflöslich verbundenen Elementen bestehe, einem irdischen und einem himmlischen, und sahen so in dem Sakrament die von den Gnostikern geleugnete Verbindung des Geistigen mit dem Fleisch und die Auferstehung des von dem Blute des Herrn genährten Fleisches gewährleistet (ebenso Tertullian, den man fälschlich zum puren Symboliker gemacht hat). Justin hat von einer Transformation gesprochen, aber der Empfänger; die Vorstellung von einer Transformation der Elemente begann aber auch bereits. Die Alexandriner sahen hier wie in Allem, was die grosse Kirche that, das Mysterium hinter dem Mysterium; sie akkommodirten sich an die Handlung, aber sie wollten solche geistliche Christen sein, die sich allezeit vom Logos nähren und ein ewiges Abendmahl feiern. Überall wurde die Handlung ihrer ursprünglichen Bestimmung entrückt und gräzisirt nach Form und Inhalt, bei Gebildeten und Ungebildeten (Praxis der Kinderkommunion von Cyprian bezeugt).

Mysterienmagie, Superstition, Autoritätsglaube und Gehorsam einerseits, eine höchst lebendige Vorstellung von der Freiheit, Kraft und Verantwortung des Einzelnen im Moralischen andererseits sind die Signatur des katholischen Christentums: im Religiösen autoritativ und superstitiös gebunden, also passiv, im Moralischen frei und auf sich selber angewiesen, also aktiv.

Dass die römische Kirche in diesem Prozess der Katholisirung der Gemeinden durchweg die Führung gehabt hat, ist eine sicher zu beweisende geschichtliche Thatsache. Die katholische Kirche ist wirklich die römische Kirche. Die „apostolischen" Massstäbe, die den Katholicismus zum Katholicismus machen, sind römisch und haben sich von Rom aus verbreitet. Damit ist der faktische Primat der römischen Kirche

innerhalb des Katholicismus (also auch des römischen Bischofs; s. AHarnack, Die ältesten christl. Datirungen u. d. Anfänge einer bischöfl. Chronographie in Rom, in SBBA. 7. Juli 1892) gegeben. Die Frage der Zukunft konnte nur die sein, wieviel davon in das Kirchenrecht aufgenommen und unter den Schutz einer Anordnung Christi gestellt werden sollte. Aber die philosophisch-wissenschaftliche Glaubenslehre, welche sich in derselben Zeit aus dem Glauben entwickelt hat, ist nicht das Werk der römischen Gemeinde und ihrer Bischöfe.

II. Fixirung und allmähliche Gräzisirung des Christentums als Glaubenslehre.

Viertes Kapitel.

Das kirchliche Christentum und die Philosophie. Die Apologeten.

§ 21.

Ausgabe der Apologeten von Otto, 9 Bde.[3] 1876 f. — Die Apologie des Aristides in Texts and Studies ed. JARobinson Vol. I, 1 1891. — AHarnack i. d. Text. u. Unters. 1, 1—3 1882 f. — MvEngelhardt, Christentum Justin's 1878. — FKühn, Der Octavius des Min. Felix 1882.

1. Die Apologeten (Aristides, Justin, Tatian, Athenagoras, Clemens Alex. [Protreptic.], Theophilus, Tertullian [Apologeticum], Minucius Felix; nicht oder nur in kleinen Bruchstücken erhalten sind die Apologien des Quadratus, Melito, Apollinaris, Miltiades; unter Justin's Namen steht auch Altes und Wertvolles) wollten in allen Stücken das Christentum der Gemeinden behaupten und vertreten, standen deshalb auf dem Boden des A. T., betonten den Universalismus der christlichen Offenbarung und hielten an der überlieferten Eschatologie fest. Sie lehnten den „Gnosticismus" ab und sahen in der moralischen Kraft, die der Glaube den Ungebildeten verlieh, einen Hauptbeweis für seine Wahrheit. Aber beflissen, das Christentum den Gebildeten als die höchste und sicherste Philosophie darzulegen, haben sie die moralistische Denkweise, in die die Heidenchristen das Evangelium von Anfang an hineingezogen haben, als die christliche ausgebildet, damit zugleich das Christentum rational gemacht und es auf eine Formel ge-

bracht, die dem common sense aller ernst Denkenden und Vernünftigen des Zeitalters entsprach. Dabei haben sie den überkommenen positiven Stoff, das A. T. sowie die Geschichte und die Verehrung Christi, lediglich als die bisher fehlende und mit heissem Bemühen gesuchte Beglaubigung und Versicherung dieser vernünftigen Religion zu benutzen verstanden. In der apologetischen Theologie ist das Christentum als die von Gott selbst herbeigeführte, der ursprünglichen Anlage des Menschen entsprechende, religiöse Aufklärung gefasst und in den schärfsten Gegensatz zu allem Polytheistischen, National-Religiösen und Ceremoniellen gestellt. Mit höchster Energie ist es als die Religion des Geistes, der Freiheit und der absoluten Moral von den Apologeten proklamirt worden. Der gesammte positive Stoff des Christentums aber ist in einen grossen Beweisapparat verwandelt; nicht die Religion empfängt ihren Inhalt aus geschichtlichen Thatsachen — sie empfängt ihn aus der göttlichen Offenbarung, die in der anerschaffenen Vernunft und Freiheit des Menschen sich erweist —, sondern die geschichtlichen Thatsachen dienen zur Beglaubigung der Religion, zu ihrer Verdeutlichung gegenüber ihrer partiellen Verdunkelung und zu ihrer universalen Verbreitung.

Das aber war es, was die Meisten suchten. Worin Religion und Moral bestehe, das glaubte man zu wissen; aber dass sie Realitäten sind, dass ihre Belohnungen und Strafen sicher sind, dass die wahre Religion allen Polytheismus und Götzendienst ausschliesst, dafür hatte man keine Gewähr. Das Christentum als wirkliche Offenbarung brachte hier Gewissheit. Es verlieh dem höchsten Ertrage der griechischen Philosophie und der Souveränetät der theistischen Moral Sieg und Dauer; es gab dieser Philosophie als Welterkenntniss und Moral erst den Mut, sich von der polytheistischen Vergangenheit zu befreien und aus den Kreisen der Gelehrten zu dem Volk hinabzusteigen.

Die Apologeten waren im Gegensatz zu den Gnostikern konservativ, weil sie der kirchlichen Überlieferung eigentlich an keinem Punkte näher treten und sie nicht inhaltlich verständlich machen wollten. Der Weissagungsbeweis, nun aber in seiner äusserlichsten Fassung, verband sie mit der grossen Kirche. Die Gnostiker suchten im Evangelium eine

neue Religion, die Apologeten liessen sich durch dasselbe ihre religiöse Moral bestätigen. Jene hielten den Erlösungsgedanken fest und ordneten ihm Alles unter; diese stellten Alles in das Schema einer natürlichen Religion und rückten den Erlösungsgedanken in die Peripherie. Beide haben das Evangelium hellenisirt; aber nur die Spekulationen der Apologeten wurden sofort legitimirt, weil sie Alles auf den Gegensatz gegen den Polytheismus abzweckten, das A. T. und das Kerygma unangetastet liessen und die Freiheit und Verantwortlichkeit aufs schärfste betonten. Apologeten und Gnostiker haben das Werk fortgesetzt, welches die alexandrinischen jüdischen Denker (Philo) in Bezug auf die ATliche Religion begonnen haben; aber sie haben sich so zu sagen in die Arbeit geteilt: diese haben mehr die platonisch-religiöse, jene die stoisch-rationalistische Seite der Aufgabe bearbeitet. Indessen reinlich konnte die Teilung nicht sein; kein Apologet hat von dem Erlösungsgedanken ganz abgesehen (Befreiung von der Dämonenherrschaft kann nur der Logos bewirken). Mit Irenäus beginnt in der theologischen Arbeit der Kirche wiederum die Vereinigung der beiden Aufgaben; nicht nur der Kampf gegen den Gnosticismus nötigte dazu, sondern der Geist des Zeitalters selbst wandte sich von dem stoischen Moralismus immer mehr dem neuplatonischen Mysticismus zu, unter dessen Hüllen der Trieb nach Religion, nach dem lebendigen Gott, verborgen lag.

2. Das Christentum ist Philosophie und ist Offenbarung: das ist die These aller Apologeten von Aristides bis Minucius Felix. Mit der Behauptung, es sei Philosophie, traten die Apologeten der in den Gemeinden verbreiteten Meinung, dass es der Gegensatz zu aller Weltweisheit sei (s. das Zeugniss des Celsus), entgegen; allein sie versöhnten sie durch das freudige Zugeständniss, dass das Christentum supranaturalen Ursprungs sei und als Offenbarung trotz seines vernünftigen Inhalts nur von einem gotterleuchteten Sinne erfasst werden könne. In den Grundzügen dieser Auffassung sind alle Apologeten einig. Die stärkste Ausprägung des stoischen Moralismus und Rationalismus findet sich bei Minucius; Justin's Schriften (Apologie und Dialog) enthalten die meisten Beziehungen zu dem Gemeindeglauben und zu den Thatsachen der evangelischen Geschichte. Andererseits denken

Justin und Athenagoras am günstigsten von der Philosophie und den Philosophen, während in der Folgezeit das Urteil immer härter wird (Theophilus, doch s. schon Tatian), ohne dass sich das Urteil über den philosophischen Inhalt des Christentums ändert. Die gemeinsame Überzeugung lässt sich also zusammenfassen: das Christentum ist Philosophie, weil es einen rationalen Inhalt hat, weil es über die Fragen einen befriedigenden und allgemein verständlichen Aufschluss bringt, um die sich alle wahrhaften Philosophen bemüht haben; aber es ist keine Philosophie, ja eigentlich der konträre Gegensatz zu derselben, sofern es von allem Wähnen und Meinen frei ist und den Polytheismus widerlegt, d. h. aus Offenbarung stammt, also einen supranaturalen, göttlichen Ursprung hat, auf dem schliesslich allein die Wahrheit und Gewissheit seiner Lehre beruht. Dieser Gegensatz zur Philosophie zeigt sich vor Allem auch in der unphilosophischen Form, in der die christliche Predigt ausgegangen ist. Diese These liess im Einzelnen verschiedene Urteile über das konkrete Verhältniss des Christentums zu der Philosophie zu und forderte die Apologeten zur Bearbeitung des Problems auf, warum denn das Rationale einer Offenbarung bedürfe. Doch lassen sich auch hier noch folgende gemeinsame Überzeugungen feststellen: 1) Das Christentum ist nach den Apologeten Offenbarung, d. h. es ist die göttliche Weisheit, die von Alters her durch die Propheten verkündet worden ist und an ihrem Ursprung eine absolute Sicherheit besitzt, die sich in der Erfüllung der Prophetensprüche auch erkennbar darstellt (der Weissagungsbeweis als der einzig sichere Beweis; er hat an sich mit dem Inhalt der Religion nichts zu thun, sondern begleitet sie). Als göttliche Weisheit steht das Christentum allem natürlichen und philosophischen Wissen gegenüber und macht ihm ein Ende. 2) Das Christentum ist die Aufklärung, die dem natürlichen aber verdunkelten Wissen des Menschen entspricht; es umfasst alle Wahrheitsmomente der Philosophie — es ist darum die Philosophie (*ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία*, *ἡ βαρβαρικὴ φιλοσοφία*) — und es verhilft dem Menschen dazu, die in ihm angelegte Erkenntniss zu verwirklichen. 3) Offenbarung des Vernünftigen war und ist notwendig, weil die Menschheit unter die Herrschaft der Dämonen geraten ist. 4) Die Bemühungen der Philosophen, die richtige Erkenntniss

zu ermitteln, waren vergeblich, was sich vor Allem darin zeigt, dass weder der Polytheismus noch die herrschende Unsittlichkeit durch sie gebrochen worden ist. Soweit die Philosophen Wahres gefunden haben, verdanken sie es übrigens den Propheten (so lehrten schon die jüdischen Alexandriner), von denen sie es entlehnt haben; mindestens ist es unsicher, ob sie auch nur Fragmente der Wahrheit durch sporadische Logoswirkungen erkannt haben (Justin behauptet das, s. Apol. I, 5: *οὐ γὰρ μόνον ἐν Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος*, dazu aber Apol. II, 10: *Σωκράτει οὐδεὶς ἐπείσθη ὑπὲρ τούτου τοῦ δόγματος ἀποθνήσκειν· Χριστῷ δὲ τῷ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι . . . οὐ φιλόσοφοι οὐδὲ φιλόλογοι μόνον ἐπείσθησαν*); gewiss aber ist, dass manche scheinbare Wahrheiten bei den Philosophen Nachäffungen der Wahrheit durch böse Dämonen sind (auf diese geht der ganze Polytheismus zurück, der teilweise auch Nachäffung christlicher Institutionen ist). 5) Die Anerkennung Christi ist in der Anerkennung der prophetischen Weisheit einfach mit eingeschlossen; einen neuen Inhalt hat die Lehre der Propheten durch Christus nicht empfangen; er hat sie nur der Welt zugänglich gemacht und gekräftigt (Sieg über die Dämonen; Eigentümliches anerkannt von Justin und Tertullian). 6) Die praktische Erprobung des Christentums liegt a) in seiner Fasslichkeit (die Ungebildeten und Weiber werden zu Weisen), b) in der Vertreibung der Dämonen, c) in der Kraft, ein heiliges Leben zu führen. In den Apologeten hat mithin das Christentum die Antike, d. h. den Ertrag der monotheistischen Erkenntniss und Ethik der Griechen, mit Beschlag belegt: *ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστι* (Justin, Apol. II, 13). Es hat sich selbst bis zu dem Anfang der Welt hinauf datirt. Alles Wahre und Gute, was die Menschheit erhebt, stammt aus göttlicher Offenbarung und ist doch zugleich echt menschlich, weil klarer Ausdruck dessen, was der Mensch in seinem Innern findet und wozu er bestimmt ist (Justin, Apol. I, 46: *οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ κτλ.*). Es ist aber zugleich christlich; denn Christentum ist nichts Anderes als die Lehre der

Offenbarung. Keine zweite Formel kann gedacht werden, in der der Anspruch des Christentums, die Weltreligion zu sein, so kräftig hervortritt (daher auch das Bestreben, den Weltstaat mit der neuen Religion zu versöhnen), keine zweite Formel aber auch, in der der spezifische Inhalt des überlieferten Christentums so durchgreifend neutralisirt ist wie hier. Aber das wahrhaft Epochemachende liegt darin, dass die geistige Kultur der Menschheit nun mit der Religion versöhnt und verbunden erscheint: die Offenbarung ist lediglich äussere, wunderbare Mitteilung (Passivität der Propheten) des Vernünftigen; das Vernünftige aber — die theistische Kosmologie und Moral — wurde als solches und als Gemeinbesitz der Menschheit einfach dogmatisch vorausgesetzt.

3. Die „Dogmen" des Christentums — dieser Begriff und der andere, *θεολογία*, ist im technischen Sinn zuerst von den Apologeten angewendet worden — sind die durch die Propheten in den h. Schriften geoffenbarten Vernunftwahrheiten, die in Christus zusammengeschlossen sind (*Χριστὸς λόγος καὶ νόμος*) und die Tugend und das ewige Leben zur Folge haben (Gott, Freiheit und Tugend, ewiger Lohn und ewige Strafe, resp. das Christentum als monotheistische Kosmologie, als Lehre von der Freiheit und Moral, als Lehre von der Erlösung; doch ist die letztere unsicher ausgeprägt). Die Belehrung wird auf Gott zurückgeführt, die Herstellung eines tugendhaften Lebens (der Gerechtigkeit) hat Gott den Menschen überlassen müssen. Die Propheten und Christus sind also insofern die Quelle der Gerechtigkeit, als sie die göttlichen Lehrer sind. Das Christentum ist zu definiren als die durch Gott selbst neu vermittelte Erkenntniss Gottes und als der tugendhafte Wandel nach dem Vernunftgesetz sowie in der Sehnsucht nach ewigem Leben und in der Gewissheit des Lohnes. Durch Wissen des Wahren und durch Thun des Guten wird der Mensch gerecht, durch Christi Namen und Kraft wird er von den Dämonen befreit; so wird er der höchsten Seligkeit teilhaftig. Das Wissen ruht auf dem Glauben an die göttliche Offenbarung. Diese Offenbarung hat insofern auch die Art und Kraft der Erlösung, als das Faktum zweifellos ist, dass sich die Menschheit ohne sie der Herrschaft der Dämonen nicht entwinden kann. Das Alles ist griechisch gedacht.

a) Die Dogmen, die die Erkenntniss Gottes und der

Welt zum Ausdruck bringen, sind von dem Grundgedanken beherrscht, dass der Welt als dem Kreatürlichen, Bedingten und Vergänglichen ein Selbstseiendes, Unveränderliches und Ewiges gegenüber steht, welches die Ursache der Welt ist. Es hat keine der Eigenschaften, welche der Welt zukommen; darum ist es über jeden Namen erhaben und hat in sich keine Unterschiede (die platonischen Aussagen über Gott gelten als unübertrefflich gut). Es ist deshalb einzig und Eines, geistig, fehlerlos und daher vollkommen; in lauter negativen Prädikaten wird es am zutreffendsten beschrieben; aber es ist doch Ursprung (Ursache) und Fülle alles Seins; es ist Wille und Leben, daher auch gütiger Geber. Drei Thesen stehen den Apologeten in Bezug auf das Verhältniss Gottes zur Welt fest: 1) dass Gott primär als die letzte Ursache zu denken ist, 2) dass das Prinzip des sittlich Guten auch das Prinzip der Welt ist, 3) dass das Prinzip der Welt, d. h. die Gottheit, als das Unsterbliche und Ewige den Gegensatz zu der Welt als dem Vergänglichen bildet. (Also enthalten These 2 und 3 in sich eine Spannung.) Die Dogmen von Gott sind nicht vom Standpunkt der erlösten Gemeinde entworfen, sondern auf Grund der Betrachtung der Welt einerseits, der sittlichen Art des Menschen andererseits, die aber selbst eine Erscheinung im Kosmos ist. Dieser ist überall von Vernunft und Ordnung durchwaltet (Gegensatz zum Gnosticismus); er trägt den Stempel des Logos (als Abbild einer höheren Welt und als Produkt eines vernünftigen Willens). Auch die Materie, die ihm zu Grunde liegt, ist nichts Schlechtes, sondern von Gott geschaffen. Dennoch haben die Apologeten Gott nicht zum direkten Urheber der Welt gemacht, sondern die in der Welt wahrnehmbare göttliche Vernunft personifizirt und zwischen Gott und die Welt geschoben. Dies ist nicht in Hinblick auf Christus geschehen oder um (im gnostischen Sinn) Gott und Welt auseinanderzureissen, sondern die Formel vom Logos war in der damaligen Religionsphilosophie längst fertig, und der sublime Gottesbegriff verlangte ein Wesen, welches die Aktualität und das vielseitige Wirken Gottes darstelle, ohne dass die Unveränderlichkeit Gottes Schaden leide (feiner Dualismus: der Logos ist die Hypostase der wirksamen Vernunftkraft, welche es ermöglicht, die Gottheit selbst als ruhendes *ὑπερούσιον* zu denken; er ist sowohl das Offen-

barungswort Gottes, das sich auf Erden hörbar und sichtbar kundgebende Göttliche, als die schaffende Vernunft, die sich in ihren Gebilden zum Ausdruck bringt; er ist das Prinzip der Welt und der Offenbarung zugleich; er ist der θεὸς ἕτερος, d. h. der depotenzirte Gott, depotenzirt, weil er in das Endliche eingeht, s. Tertull. adv. Marc. II, 27: „*Igitur quaecunque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo. quaecunque autem ut indigna reprehenditis deputabuntur in filio et viso et audito et congresso, arbitro patris et ministro.*“ Das Alles ist nicht neu; aber der Logos wird von den Apologeten nicht als ein νοούμενον vorgetragen, sondern als die sicherste Realität). Ueber die Durchführung des Gedankens, dass das Prinzip des Kosmos auch das Prinzip der Offenbarung sei, gehen die Meisten nicht hinaus; ihre Abhängigkeit vom Gemeindeglauben bezeugen sie aber durch die undurchsichtige Unterscheidung des Logos und des heiligen Geistes. Die Geschichte des Logos (s. bes. Tatian, Orat. 5sq. Justin, Apol. I, 13. 21. 42; Dial. 56. 61. 128) ist folgende: Gott (μόνος ἀγέννητος, ὁ θεός) ist nie ἄλογος gewesen; er hat stets den Logos in sich gehabt als seine Vernunft und als die Potenz (Idee, Energie) der Welt (also sind trotz aller Negativitäten Gott und Welt doch verstrickt). Behufs der Schöpfung hat Gott den Logos aus sich herausgesetzt (hervorgeschickt, herausspringen lassen), resp. durch einen freien und einfachen Willensakt (ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεννηθείς) aus seinem Wesen gezeugt. Er ist nun eine selbständige Hypostase (θεὸς ἐκ θεοῦ — ἕτερος ἀριθμῷ, οὐ γνώμῃ), deren inneres Wesen (οὐσία) mit dem Gottes identisch ist; er ist nicht von Gott getrennt oder abgeschnitten, auch nicht eine blosse Modalität an Gott; sondern er ist das selbständige Ergebniss der Selbstentfaltung Gottes, welches, obgleich Inbegriff der göttlichen Vernunft, den Vater nicht der Vernunft beraubt hat; er ist Gott und Herr, besitzt die göttliche Natur wesenhaft, obgleich ein Zweiter neben Gott (θεὸς δεύτερος); aber seine Persönlichkeit hat einen Anfang genommen („*fuit tempus, cum patri filius non fuit.*“ Tertull.). Da er somit einen Ursprung hat, der Vater nicht, so ist er ihm gegenüber Kreatur, der gezeugte, gemachte, gewordene Gott. Die Subordination liegt nicht in seinem Wesen (sonst wäre der Monotheismus aufgehoben), sondern in der

Origination (ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός, Tatian). Diese ermöglicht es ihm auch, in die Endlichkeit einzugehen als Vernunft, Wort und That, während der Vater im Dunkel der Unveränderlichkeit bleibt. Mit dem Hervorgehen des Logos beginnt die Realisation der Weltidee. Er ist der Schöpfer und gewissermassen das Urbild (das Eine und Geistige in dem Vielen und Sinnlichen) der Welt, die aus dem Nichts ihren Ursprung hat. Zweck der Weltschöpfung ist der Mensch, Zweck des Menschen ist, zu göttlichem Wesen d. h. zu ewigem, leidlosem Leben durch die anerschaffene Vernunft (Ebenbild Gottes) und Freiheit aufzusteigen. Als geist-leibliche Wesen sind die Menschen weder sterblich noch unsterblich, sondern des Todes und des ewigen Lebens fähig. In den Lehren, dass Gott der absolute Herr der Materie ist, dass das Böse nicht Eigenschaft des Stoffs ist, sondern in der Zeit und aus der freien Entscheidung des Geistes (der Engel) entstanden ist, endlich dass die Welt der Verklärung entgegengeht, erscheint der Dualismus in der Kosmologie im Prinzip überwunden. Doch ist er insofern nicht aufgehoben, als faktisch das Sinnliche doch als das Böse gilt. Die Apologeten hielten diese Lehren von Gott, dem Logos, der Welt und dem Menschen für den wesentlichen Inhalt des Christentums (des A. T. und der Predigt Christi). Das triadische Taufbekenntniss findet sich bei den meisten von ihnen, sei's auch nur angedeutet (s. Justin, Apol. I, 13, aber hier auch die Engel. Das Wort τριάς m. W. zuerst bei Theophilus, ad Autol. II, 15).

b) Die Lehren von der Freiheit, Tugend, Gerechtigkeit und dem Lohn sind so gehalten, dass Gott nur als Schöpfer und Richter, nicht, oder doch nicht sicher, als das Prinzip eines neuen Lebens in Betracht kommt (Reminiszenzen bei Justin; übrigens war auch den heidnischen Philosophen die Vorstellung geläufig, dass nichts Gutes und Grosses sine afflatu divino geschehe). Die ἀφθαρσία ist Lohn und Geschenk zugleich, geknüpft an das richtige Wissen und die Tugend. Die Tugend ist Weltflucht (der Mensch hat dem Naturhaften zu entsagen), Erhebung über die Sinnlichkeit in jeder Hinsicht (besonders stark von Tatian gefordert) und Liebe (diese aber auch mehr im Sinne des Preisgebens der an sich wertlosen Güter). Das Sittengesetz ist das Gesetz für den vollkommenen erhabenen Geist, der, weil er das vornehmste Wesen auf Erden

ist, zu vornehm für sie ist (Tatian hat diesen Gedanken schon in seiner Oratio bis an die Grenze des Dualistischen gesteigert). Der Geist soll von der Erde eilen zu dem Vater des Lichtes; in dem Gleichmut, der Bedürfnisslosigkeit, der Reinheit und Güte, die die notwendigen Folgen der rechten Erkenntniss sind, soll zum Ausdruck kommen, dass er die Welt bereits überwunden hat. Der Lasterhafte stirbt den ewigen Tod, der Tugendhafte erhält das ewige Leben (starke Betonung der Idee des Gerichts; Auferstehung des Fleisches der Tugendhaften anerkannt; die Idee der Gerechtigkeit ist über die rechtliche Linie nicht hinausgeführt).

c) Gott ist insofern der Erlöser, als er (obgleich der Kosmos und die Vernunft ausreichende Offenbarungen sind) doch noch direkte wunderbare Mitteilungen der Wahrheit hat ausgehen lassen und durch Christus die Teufel niederschlägt. Da sich die abgefallenen Engel gleich anfangs der Menschen bemächtigten und sie in Sinnlichkeit und Polytheismus verstrickten, hat er die Propheten gesandt, um die verdunkelte Erkenntniss zu erhellen und die Freiheit zu kräftigen. In ihnen wirkte der Logos direkt, und manche Apologeten haben sich in ihren Traktaten mit dem Hinweis auf die h. Schriften und den Weissagungsbeweis begnügt. Aber gewiss haben alle, wie Justin, in Jesus Christus die Volloffenbarung des Logos anerkannt, durch den die Weissagung erfüllt und die Wahrheit Allen leicht zugänglich gemacht worden sei (Anbetung Christi als des erschienenen, ganzen Logos). Justin hat darüber hinaus die Anbetung eines gekreuzigten „Menschen“ eingehend verteidigt und Manches aus der Überlieferung über Christus beigebracht, was erst wieder bei Irenäus auftaucht. Er hat das Geheimniss der Menschwerdung und des Kreuzestodes stark betont, Wiedergeburt, Taufe, Abendmahl als Gottes Thaten und Geschenke an uns hervorgehoben; ja es finden sich bei ihm Ausführungen, in denen der Gang der Geschichte des menschgewordenen Logos als eine Kette heilsgeschichtlicher, die Sündengeschichte des Menschengeschlechts paralysirender und die Menschheit neu gründender Veranstaltungen angedeutet ist. Die deutlichste dieser Stellen (doch s. auch Dial. 100) steht aber nicht in der Apologie oder im Dialog, sondern ist uns von Irenäus aus einer verlorenen Schrift Justin's aufbewahrt (Iren. IV, 6, 2: „*unigenitus filius venit ad nos suum*

plasma in semetipsum recapitulans"). Hieraus ergiebt sich, dass Justin über eine reichere, wenn auch minder geschlossene, theologische Auffassung verfügte, als in seinen apologetischen Schriften hervortritt. Auch die Fragmente Melito's beweisen, dass man seine Theologie nicht auf die vulgär apologetische Auffassung einschränken darf. Andererseits haben sich Athenagoras und Minucius Felix so ausgesprochen, dass man in ihren Apologien ihr ganzes Christentum (in den Grundzügen) zu erkennen allen Grund hat. „Die Apologeten haben den Grund gelegt zur Verkehrung des Christentums in eine offenbarte Lehre. Im Speziellen hat ihre Christologie die Entwickelung verhängnissvoll beeinflusst. Sie haben, die Übertragung des Sohnesbegriffs auf den präexistenten Christus als selbstverständlich betrachtend, die Entstehung des christologischen Problems des 4. Jahrh. ermöglicht; sie haben den Ausgangspunkt des christologischen Denkens verschoben (von dem historischen Christus weg in die Präexistenz), Jesu Leben der Menschwerdung gegenüber in den Schatten gerückt; sie haben die Christologie mit der Kosmologie verbunden, mit der Soteriologie sie nicht zu verknüpfen vermocht. Ihre Logoslehre ist nicht eine »höhere« Christologie als üblich war; sie bleibt vielmehr hinter der genuin christlichen Schätzung Christi zurück: nicht Gott offenbart sich in Christus, sondern der Logos, der depotenzirte Gott, ein Gott, der als Gott untergeordnet ist dem höchsten Gott" (Loofs).

Fünftes Kapitel.

Die Anfänge einer kirchlich-theologischen Explikation und Bearbeitung der Glaubensregel im Gegensatz zum Gnosticismus unter Voraussetzung des Neuen Testaments und der christlichen Philosophie der Apologeten: Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Cyprian, Novatian.

§ 22.

Quellen: Die Werke des Irenäus (s. d. Ausgaben von Stieren und von Harvey), des Tertullian (Oehler), des Hippolyt (Ausgaben von Fabricius u. von Lagarde. Philosophumena von Duncker u. Schneidewin), des Cyprian (Hartel), des Novatian (Jackson). — Biographien von FrBöhringer, Die K. Christi und ihre Zeugen.[2] 1873 ff. — JWerner, Der Paulinismus des Iren. 1889. — ENöldechen, Tertullian 1890. — JDöllinger, Hippolytus u. Kallistus 1853.

1. Der in Lyon lebende, mit der Tradition der römischen Kirche vertraute, auf das Zeugniss der „Alten" sich berufende

kleinasiatische Lehrer Irenäus (Schüler des Polykarp) hat in seinem grossen antignostischen Werk sowohl die apostolischen Normen der katholischen Kirche aufgestellt, als auch den Versuch der Entwickelung einer kirchlichen Glaubenslehre gemacht.[1]) Die apologetische Theologie hat er mit einer theologischen Bearbeitung des Taufbekenntnisses in Verbindung zu setzen gesucht; aus den beiden Testamenten entnahm er den Stoff, der ihm nicht nur zur Beglaubigung philosophischer Lehren diente; den Gedanken der realisirten Erlösung stellte er, wie die Gnostiker, in den Mittelpunkt und suchte dabei doch die urchristlichen eschatologischen Hoffnungen zum Ausdruck zu bringen. Auf diese Weise entstand ein „Glaube" nicht ohne innere Einheit und Kraft, aber von unbegrenzter Ausdehnung, der der Glaube der Kirche, der Gebildeten und Ungebildeten, sein sollte und sich aus den verschiedensten Elementen — philosophisch-apologetischen, biblischen, christosophischen, gnostisch-antignostischen und sinnlich-phantastischen — zusammensetzte (die Pistis sollte zugleich Gnosis sein und umgekehrt; jedes Bewusstsein, dass rationale Theologie und fides credenda unvereinbare Grössen seien, fehlt; Alles steht auf einer Fläche; die Spekulation wird misstrauisch betrachtet und doch nicht abgedankt). Seine Einheit empfing dieses komplizirte Gebilde äusserlich durch die Zurückführung aller Aussagen auf die Glaubensregel und die beiden Testamente, innerlich durch die starke Betonung zweier Grundgedanken: dass der Schöpfergott auch der Erlösergott ist, und dass Jesus Christus lediglich deshalb der Erlöser ist, weil er der menschgewordene Gott ist (filius dei filius hominis factus). In der Durchführung dieser Gedanken ist Irenäus seinen Schülern, Tertullian und Hippolyt, überlegen. Namentlich der Erstere ist ganz unfähig gewesen, die apologetisch-rationalen, die heilsgeschichtlichen und die eschatologischen Gedankenreihen in eine Einheit zu bringen; aber er hat, seiner juristischen Anlage und Bildung gemäss, im Einzelnen runde Schemata ausgebildet, die in der Folgezeit höchst wirksam geworden sind (Terminologie des trinitarischen

1) Ungefähr gleichzeitig mit Irenäus schrieb sein Gesinnungsgenosse Melito von Sardes zahlreiche Schriften, die denselben Geist atmeten, uns aber leider nur in kleinen Fragmenten erhalten sind.

und christologischen Dogmas; Richtung der abendländischen Dogmatik auf das Juristische).

Die Verknüpfung der antiken Heilsidee (Vergottung) mit NTlichen Gedanken (Heilsgeschichte) und mit dem apologetischen Rationalismus ist das Werk des Irenäus. Das Christentum ist ihm reale Erlösung, herbeigeführt durch den Schöpfergott in Jesus Christus. Diese Erlösung ist ihm recapitulatio, d. h. Rückführung des durch Tod und Sünde widernatürlich Getrennten zur lebensvollen Einheit, speziell für den Menschen die Vergottung der menschlichen Natur durch die Gabe der Unvergänglichkeit. Beschafft ist dieses Heil nicht durch den Logos an sich, sondern lediglich durch Jesus Christus, und zwar durch Jesus Christus, sofern er Gott war und Mensch wurde. Indem er die Menschheit in sich aufnahm, hat er diese unauflöslich mit der Gottheit verbunden und verschmolzen. Die Menschwerdung („*commixtio et communio dei et hominis*“ IV, 20, 4; „*propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod et ipse*“ V praef.) ist also neben der Lehre von der Einheit Gottes das Grunddogma. Somit steht der geschichtliche Christus (wie bei den Gnostikern und Marcion) im Mittelpunkt, nicht als der Lehrer (obgleich das rationale Schema vielfach die realistische Erlösungstheorie durchkreuzt), sondern kraft seiner Konstitution als der Gottmensch. Alles Übrige in der heiligen Schrift ist Vorgeschichte (nicht nur Ziffer im Weissagungsbeweis), und die Geschichte Christi (Kerygma) selbst ist Entfaltung der Menschwerdung (nicht nur Erfüllung der Weissagung). Hatten die Apologeten die Frage „cur deus-homo“ im Grunde gar nicht gestellt, so hat sie Irenäus zur fundamentalen erhoben und mit dem berauschenden Satze beantwortet: „damit wir Götter würden“ (doch hat er sich nüchterner auch so ausgedrückt: „*ut quod perdideramus in Adam i. e. secundum imaginem et similitudinem esse dei, hoc in Christo Iesu reciperemus*“ III, 18, 1). Diese Antwort war deshalb so befriedigend, weil sie 1) ein spezifisches christliches Heilsgut nachwies, 2) der gnostischen Auffassung ebenbürtig war, ja sie durch den Umfang des für die Vergottung in Aussicht genommenen Gebietes übertraf (der ganze Mensch nach Geist, Seele und Leib wird leben), 3) dem eschatologischen Zuge der Christen-

heit entgegenkam, aber zugleich die Stelle der phantastisch-eschatologischen Erwartungen einnehmen konnte, 4) dem mystisch-neuplatonischen Zuge der Zeit entsprach und ihm die grösste Befriedigung gewährte, 5) an die Stelle des schwindenden Intellektualismus (Rationalismus) die zuversichtliche Hoffnung auf eine übernatürliche Verwandlung des menschlichen Wesens setzte, die es befähigen werde, auch das Übervernünftige sich anzueignen, 6) den überlieferten historischen Aussagen über Christus sowie der ganzen Vorgeschichte ein festes Fundament und ein sicheres Ziel verlieh und die Auffassung einer stufenmässig sich entfaltenden Geschichte des Heils (*οἰκονομία θεοῦ*) ermöglichte (Aufnahme paulinischer Gedanken, Unterscheidung der beiden Testamente, inneres Interesse am Kerygma). Das Moralistische und Eschatologische wurde nun durch ein wirklich religiöses und christologisches Interesse balancirt: die Vergottung der Menschennatur per adoptionem. „Durch seine Geburt als Mensch verbürgt das ewige Wort Gottes die Erbschaft des Lebens für die, die in der natürlichen Geburt den Tod geerbt haben.“ Die Durchführung dieses Gedankens ist freilich noch vielfach durch Fremdartiges gekreuzt. Irenäus und seine Schüler haben die akute Hellenisirung durch die Einführung der beiden Testamente, durch die Idee der Einheit von Schöpfung und Erlösung, durch die Bekämpfung des Doketismus abgewehrt; sie haben die Kirche wieder gelehrt, dass das Christentum Glaube an Jesus Christus sei; aber sie haben andererseits die Hellenisirung durch den superstitiösen Erlösungsbegriff und die Richtung des Interesses auf die Naturen statt auf die lebendige Person befördert.

2. Gegen die gnostischen Thesen haben die altkatholischen Väter eingewandt, dass der Dualismus die Allmacht Gottes, also überhaupt den Gottesbegriff, vernichte, dass die Emanationen ein mythologisches Spiel seien und die Einheit der Gottheit gefährden, dass der Versuch, innergöttliche Zustände zu ermitteln, dreist sei, dass die Gnostiker nicht umhin könnten, den letzten Ursprung der Sünde in das Pleroma selbst zu verlegen, dass die Kritik der Konstitution des Kosmos unverschämt sei, derselbe vielmehr der Weisheit und Güte entspreche, dass der Doketismus der Gottheit eine Lüge aufbürde, dass die Freiheit des Menschen eine unleugbare Thatsache sei, dass die Übel ein notwendiges Zuchtmittel seien,

Güte und Gerechtigkeit sich nicht ausschliessen u. s. w. Überall argumentiren sie dabei für den gnostischen Demiurg wider den gnostischen Erlösergott. Sie berufen sich vor Allem auf die beiden Testamente, und man hat sie deshalb rühmend „Schrifttheologen" genannt; aber die „Religion der Schrift", wobei die Schrift als inspirirte Urkunde willkürlich gedeutet wird (Irenäus schilt auf die gnostische Exegese, kommt ihr aber sehr nahe), bietet an sich noch keine Garantie für den sicheren Kontakt mit dem Evangelium; denn was kann man nicht Alles aus der Schrift herauslesen! Auch ist das Verhältniss von Glaubensregel und Schrift (bald Über- bald Unterordnung) nicht zur Klarheit gekommen.

In der Gotteslehre wurden die Grundzüge für alle Zukunft festgestellt. Ein Mittelweg zwischen dem Verzicht auf die Erkenntniss und einer vorwitzigen Spekulation wurde beliebt. Bei Irenäus, der das deutliche Bestreben zeigt, den christlichen Gottesbegriff nicht durch metaphysische Spekulationen zu verwirren, finden sich Ansätze, die Liebe, resp. Jesus Christus, als das Erkenntnissprinzip zu fassen. Aus der Offenbarung ist Gott zu erkennen, wobei die Erkenntniss aus der Welt bald für genügend, bald für ungenügend erklärt wird: Irenäus, dem Apologeten, genügt sie, Irenäus, dem Christologen, genügt sie nicht; aber ein Gott ohne Schöpfung ist ein Phantom; immer muss das Kosmische dem Religiösen vorangehen. Der Schöpfergott ist der Ausgangspunkt, die Blasphemie des Schöpfers ist die höchste Blasphemie. Darum ist auch der apologetische Gottesbegriff wesentlich übernommen (Gott die Negation und die Ursache des Kosmos); aber er ist doch erwärmt, weil für die geschichtliche Offenbarung ein sachliches Interesse vorhanden ist. Speziell wurde gegen Marcion gezeigt, dass die Güte die Gerechtigkeit fordert.

In Bezug auf den Logos knüpfen Tertullian und Hippolyt viel stärker an die apologetische (subordinatianische) Lehre an als Irenäus (der in johanneischer Weise das Göttliche in Christus vollkommen fasst und sogar bis an die Grenze des Modalismus kommt). Sie übernehmen sie vollständig (Tertull., Apolog. 21); aber sie geben ihr eine bestimmtere Abzweckung auf Jesus Christus (Tert. de carne Christi und adv. Prax.). Tertullian hat in der letztgenannten Schrift die Formeln der späteren Orthodoxie geschaffen, indem er die Begriffe Substanz und Person eingeführt und trotz des ausgeprägtesten Sub-

ordinatianismus und einer bloss ökonomischen Fassung der Trinität (nur innerhalb der Offenbarung giebt es eine Trinität; am Ende der Dinge ist Gott wieder Alles in Allem) doch Bestimmungen über das Verhältniss der drei Personen getroffen hat, die auf dem Boden des Nicänums voll anerkannt werden konnten („una substantia, tres personae"). Die Einheit der Gottheit stellt sich in der una substantia dar. Die dispositio der einen Substanz zu drei Personen (trinitas) hebt die Einheit nicht auf (die gnostische Äonenspekulation ist hier auf die Dreizahl beschränkt). Schon nannte er es Häresie, Gott für eine numerische Einheit zu halten. Aber die Selbstentfaltung (nicht Zerteilung) der Gottheit hat einen Anfang genommen (immer noch ist die Realisation der Weltidee die Ursache der innergöttlichen dispositio); der Logos ist als distinktes Wesen geworden (*„secundus a deo constitutus, perseverans in sua forma"*); daher ist er wie derivatio, so portio der Gottheit (*„pater tota substantia"*); deshalb hat er trotz seiner Substanzeinheit (unius substantiae-ὁμοούσιος) das Moment der Endlichkeit an sich (der Sohn ist nicht der Weltgedanke selbst, wohl aber hat er ihn an sich): er, der Bach, wird schliesslich, wenn die Offenbarung ihren Zweck erfüllt hat, in seine Quelle zurückfliessen. Diese Auffassung ist an sich noch gar nicht von der griechischer Philosophen über den *νοῦς* (*λόγος*) unterschieden; sie ist ungeeignet, den Glauben an Jesus Christus voll auszuprägen; denn sie ist zu niedrig; sie hat ihre Bedeutung lediglich an der Identifizirung des historischen Christus mit diesem Logos und an der Betonung des „unius substantiae". Aber entwickelt hat Tertullian diesen Begriff noch nicht — das hat erst Athanasius gethan —; er hat die centrale religiöse Bedeutung desselben noch nicht erkannt. Wie sollte man sie auch erkennen? hinderte doch die übergeordnete Vorstellung von der Subordination des Logos jede konsequente Entfaltung des Homousios. Die Subordination des Logos konnte man aber deshalb nicht aufgeben, weil die Verflechtung mit dem Weltbegriff (also die Depotenzirung seiner göttlichen Natur) zum Wesen des Logos gehörte. Den h. Geist hat Tertullian lediglich nach dem Schema der Logoslehre behandelt — ein Fortschritt über die Apologeten —, aber ohne jede Spur eines selbständigen Interesses (*„tertius est spiritus a deo et filio" „vicaria vis filii"*, dem Sohn untergeordnet, wie dieser dem Vater, aber doch *„unius substantiae"*). Hippolyt hat die

Kreatürlichkeit des Logos noch stärker betont (Philos. X, 33: *εἰ γὰρ θεόν σε ἠθέλησε ποιῆσαι ὁ θεός, ἐδύνατο· ἔχεις τοῦ λόγου τὸ παράδειγμα*), dem Geist aber nicht ein selbständiges Prosopon beigelegt (adv. Noët 14: *ἕνα θεὸν ἐρῶ, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομία δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος*).

Während Tertullian und Hippolyt den Christus des Kerygmas der fertigen Logoslehre einfach hinzufügen, hat Irenäus seinen Ausgangspunkt bei dem Gott Christus genommen, der Mensch geworden ist. Ihm ist, wie dem 4. Evangelisten, „Logos" mehr ein Prädikat für Christus, als das Subjekt selbst. Von der Erlösungslehre aus sind die Aussagen über Christus gewonnen; die apologetische Logoslehre beunruhigte ihn sogar; aber er konnte sie doch nicht los werden, da die Erlösung recapitulatio der Schöpfung ist, und da Joh. 1, 1 Christus als den Logos lehrte. Indessen lehnte er jede *προβολή*, Emanation und theologische Spekulationen hier im Prinzip ab. Christus ist der ewige Gottessohn (kein zeitliches Hervorgehen); er ist die ewige Selbstoffenbarung des Vaters; es besteht zwischen ihm und Gott keine Scheidung. Allein so sehr er sich bemüht, die Äonenspekulation aufzugeben — ganz konnte auch er das Göttliche in Christus nicht in der Erlösung anschauen; er musste ihm auch auf die Schöpfung eine Beziehung geben, und dann lehrte er nicht anders als Justin und Tertullian. Aber überall hat er die Menschwerdung im Auge, deren Subjekt die volle Gottheit sein muss. „Gott hat sich in das Verhältniss des Vaters zum Sohn gesetzt, um nach dessen Bilde den Menschen zu schaffen, der sein Sohn werden sollte." Vielleicht war dem Irenäus die Menschwerdung die oberste in der Sohnschaft Christi gesetzte Zweckbestimmung. Über den h. Geist hat sich Irenäus ganz unbestimmt ausgedrückt; nicht einmal *τριάς* findet sich bei ihm.

In der Lehre des Irenäus von der Bestimmung des Menschen, dem Urstande, dem Fall und der Sünde treten die disparaten Gedankenreihen (apologetisch-moralistisch, biblisch-realistisch) deutlich hervor, wie sie für die Kirchenlehre charakteristisch geblieben sind. Klar ist nur die erstere entwickelt. Alles Geschaffene, also auch der Mensch, ist anfangs unvollkommen. Die Vollkommenheit konnte nur die Bestimmung (Anlage) des Menschen sein. Die Bestimmung wird durch die freie Entscheidung des Menschen realisirt auf Grund seiner gottgeschenkten Anlage (Ebenbild Gottes). Der jugendliche Mensch strauchelt und verfällt dem Tode; aber sein Fall ist entschuldbar

(er ist der Verführte; er ist der Unwissende; er hat praetextu immortalitatis sich verführen lassen) und sogar teleologisch notwendig. Der Ungehorsam ist für die Entwickelung des Menschen förderlich gewesen. Um gewitzigt zu werden, musste er einsehen, dass der Ungehorsam den Tod wirkt; er musste den Abstand zwischen Mensch und Gott kennen lernen und den rechten Gebrauch der Freiheit. Um Leben und Tod handelt es sich dabei; die Folge der Sünde ist das eigentlich Fürchterliche. Aber die Güte Gottes hat sich sofort gezeigt, sowohl in der Entfernung vom Baum des Lebens als in der Verhängung des zeitlichen Todes. Der Mensch erreicht seine Bestimmung in dem Moment wieder, wo er sich frei für das Gute entscheidet, und das kann er noch immer. Die Bedeutung der Propheten und Christi reduzirt sich hier wie bei den Apologeten auf die Lehre, die die Freiheit kräftigt (ebenso lehrten Tertullian und Hippolyt). Die zweite Gedankenreihe des Irenäus ist aus der gnostisch-antignostischen Rekapitulationstheorie geflossen und ist durch Paulus beeinflusst. Sie befasst die ganze Menschheit als den sündigen Adam, der, einmal gefallen, sich selbst nicht helfen kann. Alle haben in Adam Gott beleidigt; durch Eva ist das ganze Geschlecht dem Tod verfallen; die Bestimmung ist eingebüsst, und nur Gott kann helfen, indem er sich wieder zur Gemeinschaft herablässt und uns nach seinem Wesen wiederherstellt (nicht aus der Freiheit quillt die Seligkeit, sondern aus der Gemeinschaft mit Gott, *„in quantum deus nullius indiget, in tantum homo indiget dei communione“*, IV, 14, 1). Christus als der zweite Adam erlöst den ersten Adam *(„Christus libertatem restauravit“)*, indem er Schritt für Schritt das in bonum restituirt, was Adam in malum gethan hat. (Aus dem Weissagungsbeweis wird hier eine Unheils- und Heilsgeschichte, diese ist das genaue Gegenbild zu jener.) Nahezu naturalistisch ist diese religiöse, historisirende Betrachtung ausgeführt. Vor der Konsequenz der Apokatastasis aller einzelnen Menschen hat den Irenäus nur die moralistische Gedankenreihe bewahrt.

Die Idee des Gottmenschen beherrscht diese ganze Ausführung. Die kirchliche Christologie, soweit sie die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus betont, steht heute noch bei Irenäus (Tertullian hat die Notwendigkeit der Einheit nicht so durchschaut). Jesus Christus vere homo vere deus, d. h. 1) er ist wirklich das Wort Gottes, Gott von Art, 2) dieses Wort ist wirklich Mensch geworden, 3) das menschgewordene

Wort ist eine unzertrennbare Einheit. Das ist gegen die „Ebioniten“ und die Valentinianer durchgeführt, die die Herabkunft eines der vielen Äonen lehrten. Der Sohn steht in naturhafter, nicht adoptirter Kindschaft (die Jungfrauengeburt ist recapitulatio: Eva und Maria); sein Leib ist substanziell mit dem unsrigen identisch; denn der Doketismus bedroht die Erlösung ebenso wie der „Ebionitismus“. Daher musste Christus auch, um den ganzen Menschen rekapituliren zu können, ein volles Menschenleben von der Geburt bis zum Greisenalter und zum Tode durchlaufen. Die Einheit zwischen dem Logos und der Menschennatur hat Irenäus „adunitio verbi dei ad plasma“ und „communio et commixtio dei et hominis“ benannt. Sie ist ihm eine vollkommene; denn er will in der Regel nicht geschieden wissen, was der Mensch und was das Wort gethan hat. Dagegen hat Tertullian, von Irenäus abhängig, aber die realistische Erlösungslehre nicht als den Schlüssel des Christentums betrachtend, zwar die Formel „homo deo mixtus“ gebraucht, aber das „homo factus“ nicht in dem strengen Sinn verstanden. Auch hier hat TERTULLIAN (in der Schrift adv. Prax.) die spätere (chalcedonensische) Terminologie vorbereitet, ja geschaffen (die Ausprägung lässt den Juristen nicht verkennen). Er spricht von den zwei Substanzen Christi (corporalis et spiritualis), von der „conditio duarum substantiarum“, die in ihrer Integrität verharren, von dem „duplex status domini, non confusus, sed coniunctus in una persona — deus et homo“. Tertullian hat sie ausgebildet, indem er sich bemühte, die Meinung, Gott habe sich verwandelt, abzulehnen (so einige Patripassianer); aber er merkt nicht, obgleich er die alten Formeln „deus crucifixus“, „nasci se vult deus“ braucht, dass die realistische Erlösung durch die scharfe Unterscheidung der beiden Naturen stärker bedroht wird als durch die Annahme einer Verwandlung. Er behauptet eben nur die Einheit und lehnt es ab, dass Christus „tertium quid“ sei. Allein auch Irenäus selbst konnte nicht umhin, den einen Jesus Christus in gnostischer Weise wider seine eigene bessere Absicht zu spalten: 1) gab es nicht wenige Stellen im N. T., die man nur auf die Menschheit Jesu beziehen konnte (nicht auf den Gottmenschen), wenn anders die naturhafte Gottheit nicht Schaden leiden sollte (so z. B. die Herabkunft des Geistes bei der Taufe, das Zittern und Zagen), 2) fasste Irenäus Christus auch so, dass er der neue Adam („perfectus homo“) sei, der den Logos besitzt,

der bei einzelnen Akten der Geschichte Jesu unthätig gewesen sei. Die gnostische Unterscheidung des Jesus patibilis und des Christus ἀπαθής ist von Tertullian ausdrücklich, von Irenäus indirekt legitimirt worden. So ist die kirchliche Zweinaturenlehre entstanden. Hippolyt steht zwischen den beiden älteren Lehrern.

Aber die durchschlagende Auffassung des Irenäus bleibt doch die Einheit. Indem Christus geworden ist, was wir sind, hat er als Gottmensch rekapitulirend geleistet, was wir hätten leisten sollen. Christus ist nicht nur „salus et salvator", sondern sein ganzes Leben ist Heilswerk. Von der Empfängniss bis zum Begräbniss ist Alles innerlich notwendig. Irenäus ist der Vater „der Theologie der Thatsachen" in der Kirche (Paulus hatte nur auf den Tod und die Auferstehung Gewicht gelegt). Der Einfluss der Gnosis ist unverkennbar, ja er braucht sogar dieselben Ausdrücke wie die Gnostiker, wenn er in der blossen Erscheinung Jesu Christi als des zweiten Adams einerseits und in der blossen Erkenntniss dieser Erscheinung andererseits die Erlösung vollzogen sieht (IV, 36, 7: ἡ γνῶσις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἥτις ἦν ἀφθαρσία). Aber er betont doch die persönliche Leistung. Das Werk Christi hat er unter mannigfaltige Gesichtspunkte gestellt (Rückführung zur Gemeinschaft, Wiederherstellung der Freiheit, Erlösung von Tod und Teufel, Versöhnung Gottes); der beherrschende ist die Beschaffung der ἀφθαρσία (Adoption zu göttlichem Leben). Aber wie unsicher ihm noch Alles war, verrät er I, 10, 3, wenn er die Frage, warum Gott Fleisch geworden, zu denen rechnet, die den einfältigen Glauben nichts angehen. Dieser also kann sich noch immer mit der Hoffnung der Wiederkunft Christi und der Fleischesauferstehung begnügen. Zwischen dieser Hoffnung und der Vergottungsidee liegt die paulinische Ansicht (Gnosis des Kreuzestodes) in der Mitte; Irenäus hat sich bemüht auch ihr gerecht zu werden (der Tod Christi ist die wahre Erlösung). Allein den Gedanken der Versöhnung (das Lösegeld ist an den „Abfall", nicht an den Teufel gezahlt) hat Irenäus nicht erreicht; innerhalb der Rekapitulationstheorie spricht er die Meinung aus, durch Ungehorsam an dem Holz sei Adam ein Schuldner Gottes geworden und durch Gehorsam am Holz werde Gott versöhnt. Ausführungen über ein stellvertretendes Strafleiden Christi finden sich bei Irenäus nicht; selten ist die Idee des Opfertodes. Sündenvergebung kennt er im vollsten Sinne nicht, sondern nur Aufhebung der Sünde und ihrer Folgen. Die

Erlösten werden durch Christus zu einer Einheit zusammengefasst, zu der wahren Menschheit, der Kirche, deren Haupt er selber ist. Bei Tertullian und Hippolyt finden sich dieselben Gesichtspunkte, nur tritt die mystische (rekapitulirende) Form der Erlösung zurück. Sie wechseln mit Vorliebe zwischen der rationalen und der paulinischen Erlösungsvorstellung („*totum Christiani nominis et pondus et fructus mors Christi*" adv. Marc. III, 8); aber Hippolyt hat der Auffassung von der durch Christus herbeigeführten Vergottung einen klassischen Ausdruck verliehen, dabei das rationale Schema (die Erkenntniss erlöst) doch einflechtend (s. Philosoph. X, 34: *Καὶ ταῦτα* [die Hölle] *μὲν ἐκφεύξῃ θεὸν τὸν ὄντα διδαχθείς, ἔξεις δὲ ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἄφθαρτον ἅμα ψυχῇ καὶ βασιλείαν οὐρανῶν ἀπολήψῃ, ὁ ἐν γῇ βιοὺς καὶ ἐπουράνιον βασιλέα ἐπιγνούς, ἔσῃ δὲ ὁμιλητὴς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ, οὐκ ἐπιθυμίαις ἢ πάθεσι καὶ νόσοις δουλούμενος. γέγονας γὰρ θεός· ὅσα γὰρ ὑπέμεινας πάθη ἄνθρωπος ὤν, ταῦτα ἐδίδου, ὅτι ἄνθρωπος εἶς, ὅσα δὲ παρακολουθεῖ θεῷ, ταῦτα παρέχειν ἐπήγγελται θεός, ὅτι ἐθεοποιήθης, ἀθάνατος γεννηθείς. τουτέστι τὸ Γνῶθι σεαυτόν, ἐπιγνοὺς τὸν πεποιηκότα θεόν .... Χριστὸς γάρ ἐστιν ὁ κατὰ πάντων θεός, ὃς τὴν ἁμαρτίαν ἐξ ἀνθρώπων ἀποπλύνειν προσέταξε ... οὗ προστάγμασιν ὑπακούσας σεμνοῖς καὶ ἀγαθοῦ ἀγαθὸς γενόμενος μιμητής, ἔσῃ ὅμοιος ὑπ' αὐτοῦ τιμηθείς. οὐ γὰρ πτωχεύει θεὸς καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ*). Schärfer treten bei dem Juristen Tertullian die Begriffe culpa, reatus peccati etc. hervor; er hat auch schon „satisfacere deo", „meritum", „promereri deum", was dann Cyprian präziser ausgeführt hat. Endlich findet sich bei Tertullian das Schema von Christus als dem Bräutigam und der Einzelseele als der Braut, eine verhängnissvolle Modifikation des urchristlichen Schemas von der Kirche als dem Leibe Christi unter Einfluss der hellenischen philosophischen Vorstellung (s. auch die Valentinianer), dass die Gottheit der Eheherr der Seele sei.

Höchst frappirt wird man durch die Eschatologie der altkatholischen Väter; denn sie entspricht weder ihrer rationalen Theologie noch ihrer Mystik, sondern ist noch ganz archäistisch. Aber sie repetiren dieselbe keineswegs notgedrungen (etwa der Gemeinden oder der regula oder der Joh. Apok. wegen), sondern sie und die lateinischen Väter des 3. und anfangenden 4. Jahrhunderts leben und weben noch ganz und gar in diesen Hoffnungen der ältesten Gemeinden (wie Papias und Justin). Die paulinische

Eschatologie empfinden sie als Schwierigkeit, die urchristliche sammt dem gröbsten Chiliasmus keineswegs. Das ist der deutlichste Beweis dafür, dass diese Theologen nur mit halber Seele bei ihrer rationalen und mystischen Theologie gewesen sind, die ihnen durch den Kampf gegen die Gnosis aufgenötigt worden ist. Sie haben in der That zwei Christus': den wiederkehrenden, den Antichrist besiegenden und das Gericht haltenden Kriegskönig und den Logos, der bald als göttlicher Lehrer bald als Gottmensch betrachtet wird. Eben diese Komplikation empfahl die neue Kirchenlehre. Die Details der eschatologischen Hoffnungen bei Irenäus (l. V, s. auch Melito), Tertullian und Hippolyt (de antichr.) sind in den Grundzügen ebenso stereotyp, im Einzelnen ebenso schwankend wie in der früheren Zeit. Die Joh. Apok. sammt gelehrter Auslegung steht neben Daniel im Vordergrund (6 resp. 7 tausend Jahre, heidnische Weltmacht, Antichrist, Sitz in Jerusalem, Kriegszug des wiederkehrenden Christus, Sieg, Auferstehung der Christen, sinnliches Reich der Freuden, allgemeine Auferstehung, Gericht, definitives Ende). Aber seit der montanistischen Krise erhebt sich im Orient eine Gegenbewegung gegen die Zukunftsdramatik (die „Aloger"); die gelehrten Bischöfe des Orients im 3. Jahrh., vor Allem die Origenisten, bekämpfen sie und mit ihr sogar die Joh. Apok. (Dionysius Alex.), finden aber zähe Gegner unter den „simplices et idiotae" (Nepos in Ägypten). Das christliche Volk liess sich auch im Orient den alten Glauben nur ungern rauben, musste sich aber allmählich fügen (die Apok. verschwindet vielfach im Kanon orientalischer Kirchen). Im Occident bleibt der Chiliasmus ungebrochen.

Es erübrigt noch die Lehre von den beiden Testamenten. Die Schöpfung des N. T. warf ein neues Licht auf das A. T. Dieses galt nun nicht mehr einfach als ein christliches Buch (Barnabas, Justin), aber auch nicht als ein Buch des Judengottes (Marcion), sondern neben der alten Vorstellung, dass es in jeder Zeile christlich sei und auf der Höhe der christlichen Offenbarung stehe, bürgerte sich friedlich die andere, mit ihr unverträgliche ein, dass es eine Vorstufe Christi und des N. T. sei. Diese Betrachtung, in der eine geschichtliche Auffassung aufdämmert, war zuerst von Valentinianern (ep. Ptolemaei ad Floram) aufgebracht worden. Man wechselte nun je nach Bedarf: bald soll das A. T. die volle Wahrheit in Gestalt der Weissagung enthalten, bald ist es eine legisdatio in servitutem neben der neuen

legisdatio in libertatem, ein alter vergänglicher Bund, der den neuen vorbereitet hat, sein Inhalt die Geschichte der Pädagogie Gottes mit seiner Menschheit, in jedem Stück heilsam und doch vergänglich, zugleich der Schatten des Zukünftigen, typisch. Gegenüber den gnostischen Angriffen bemühten sich jetzt die Väter (in scharfem Gegensatz z. B. zum Barnabasbrief), die Vortrefflichkeit auch des Ceremonialgesetzes darzulegen, und Paulus wird geradezu verzerrt, um auch bei ihm die Devotion vor dem Gesetze nachzuweisen. Weissagung, Typus, Pädagogie sind die ausschlaggebenden Gesichtspunkte, und nur wo man durch keinen Gegensatz bestimmt war, gab man zu, dass gewisse ATliche Bestimmungen völlig abgethan seien. In dem Allen liegt trotz der Konfusion und der bis heute verharrenden Widersprüche doch ein Fortschritt: man begann im A. T. zu unterscheiden, man kam auf die Idee von Stufen der Wahrheit, von geschichtlichen Bedingungen (TERT. de orat. 1: *„quidquid retro fuerat, aut demutatum est per Christum, ut circumcisio, aut suppletum ut reliqua lex, aut impletum ut prophetia, aut perfectum ut fides ipsa“*). Indem man jetzt zwei Testamente annahm, trat die spezifische Bedeutung des christlichen Bundes mehr hervor (Tert.: *„lex et prophetae usque ad Johannem“;* die Apostel grösser als die Propheten); freilich wurde auch der neue Bund als „lex“ behandelt, und deshalb die hoffnungslose Frage erörtert, ob Christus das alte Gesetz erleichtert oder erschwert habe. Die pädagogische Heilsgeschichte, wie Irenäus sie zuerst entworfen und mit dem Weissagungsbeweis verflochten hat, hat einen ungeheuren Eindruck gemacht (ab initio — Moses — Christus); der tertullianische Zusatz (4. Stufe: paracletus als novus legislator) hat sich nicht durchgesetzt, ist aber in der Kirchengeschichte immer wieder aufgetaucht, da sich eben Christus und Paulus nicht unter das Schema, neue Gesetzgeber für das kirchliche Leben zu sein, zwingen lassen.

3. Der Ertrag der Arbeit der altkatholischen Väter für die Kirche des 3. Jahrh. — im Abendlande hat Novatian die tertullianische Christologie ausgearbeitet und so das Nicänum und Chalcedonense vorbereitet in seinem Werk de trinitate; Cyprian hat die zu einer Heilsgeschichte entwickelte regula eingebürgert und einen Teil der tertullianischen Formeln weiteren Kreisen zugänglich gemacht — liegt nicht in der Gewinnung einer systematischen Dogmatik, sondern in der Widerlegung der Gnosis und in theologischen Fragmenten, nämlich in der antignostisch inter-

pretirten, mit den Hauptsätzen der apologetischen Theologie verknüpften Glaubensregel (s. vor Allem Cyprian's Schrift „testimonia"; hier bildet die Lehre von den beiden Testamenten, wie Irenäus sie entwickelt, das Grundschema, in das die einzelnen Lehrsätze eingestellt sind. Lehrsätze aus der rationalen Theologie wechseln mit kerygmatischen Fakten; Alles wird aber aus den beiden Testamenten bewiesen; Glaube und Theologie sind nicht in Spannung). Um katholischer Christ zu sein, musste man jetzt vornehmlich folgende Sätze glauben, die in scharfer Abgrenzung zu den Gegenlehren standen: 1) die Einheit Gottes, 2) die Identität des höchsten Gottes und des Weltschöpfers, resp. die Identität des Schöpfungs- und Erlösungsmittlers, 3) die Identität des höchsten Gottes mit dem Gott des A. T. und die Beurteilung des A. T. als des alten Offenbarungsbuchs Gottes, 4) die Schöpfung der Welt aus Nichts, 5) die Einheit des Menschengeschlechts, 6) den Ursprung des Bösen aus der Freiheit und die Unverlierbarkeit der Freiheit, 7) die beiden Testamente, 8) Christus als Gott und Mensch, die Einheit seiner Persönlichkeit, die Naturhaftigkeit seiner Gottheit, die Realität seiner Menschheit, die Wirklichkeit seines Geschicks, 9) die Erlösung und Bundesschliessung durch Christus als die neue, abschliessende Gnadenerweisung Gottes für alle Menschen, 10) die Auferstehung des ganzen Menschen, die Identität der sichtbaren katholischen, von den Bischöfen geleiteten Kirche mit der himmlischen. Mit diesen Lehren stand aber die Logoslehre im engsten Zusammenhang, ja bildete gewissermassen das Fundament ihres Inhaltes und ihres Rechtes. Wie sie sich durchgesetzt hat, soll im 7. Kap. gezeigt werden. Von ihrer Durchführung hing aber auch die Entscheidung der wichtigsten Frage ab, ob der christliche Glaube sich wie vor Alters an den Sprüchen Jesu, an den Wirkungen seines Geistes und an der Hoffnung auf den wiederkehrenden, das Reich gründenden Christus zu orientiren habe oder an dem Glauben an den Gottmenschen, der die volle Erkenntniss gebracht hat und die Natur des Menschen in göttliche Natur wandelt.

Sechstes Kapitel.

Die Umbildung der kirchlichen Überlieferung zu einer Religionsphilosophie oder der Ursprung der wissenschaftlichen kirchlichen Theologie und Dogmatik: Clemens und Origenes.

Clemens' Werke (Ausgaben von Sylburg, Potter, Dindorf), Origenes' Werke (Ausgaben von De la Rue, Lommatzsch). — Huëtius, Origeniana 1668

(s. den Abdruck bei Lommatzsch T. 21—24). — HEFGuericke, de schola quae Alex. floruit catechetica 1824. — CBigg, The Christian Platonists of Alex. 1886. — FJWinter, Ethik des Clemens 1882. — GThomasius, Origenes 1837. — ERRedepenning, Origenes 1841 f. — EDenis, Philosophie d'Origène 1884.

§ 23. Clemens von Alexandrien.

Die Gnostiker hatten Pistis und Gnosis scharf unterschieden; Irenäus und Tertullian hatten sich nur notgedrungen der Wissenschaft und Spekulation bedient, um sie zu widerlegen, das in den Glauben selbst einrechnend, was sie an theologischer Explizirung bedurften. Im Grunde waren sie mit der Autorität, der Hoffnung und den h. Ordnungen des Lebens zufrieden; sie bauten an einem Gebäude, das sie selbst nicht wollten. Aber seit dem Ende des 2. Jahrh. beginnt in der Kirche der Trieb nach einer wissenschaftlichen Religion und nach theologischer Wissenschaft sich zu regen (Schulen in Kleinasien, Kappadocien, Edessa, Älia, Cäsarea, Rom; Aloger, Alexander von Kappadocien, Julius Afrikanus, Theoktist, theodotianische Schulen). Am stärksten war er in der Stadt der Wissenschaft, Alexandrien, wo das Christentum in das Erbe Philo's eingetreten war und wo wahrscheinlich bis gegen Ende des 2. Jahrh. eine strenge Formirung der Christen auf exklusiven Grundlagen überhaupt nicht stattgefunden hatte. Die alexandrinische Kirche tritt zugleich mit der alexandrinischen christlichen Schule in das Licht der Geschichte (um 190); in dieser wurde die ganze griechische Wissenschaft gelehrt und im Dienst des Evangeliums und der Kirche verwertet. Clemens, der Schüler des Pantänus, hat in seinen Stromateis das erste christlich-kirchliche Werk geliefert, in dem die Religionsphilosophie der Griechen nicht nur apologetischen und polemischen Zwecken dient, sondern das Mittel ist, um das Christentum dem Denkenden erst zu erschliessen (wie bei Philo und Valentin). Die kirchliche Überlieferung ist dem Clemens an sich ein Fremdes; er hat sich ihrer Autorität unterworfen, weil ihm die h. Schriften als Offenbarung erschienen; aber er ist sich der Aufgabe bewusst, den Inhalt philosophisch bearbeiten und sich denkend aneignen zu müssen. Die Pistis ist gegeben; sie ist in die Gnosis umzuschmelzen d. h. eine Lehre ist zu entwickeln, die den wissenschaftlichen Anforderungen an eine philosophische Weltanschauung und Ethik genügt. Die Gnosis widerspricht dem Glauben nicht, stützt und verdeutlicht

ihn aber auch nicht nur an einigen Stellen, sondern erhebt ihn in eine höhere Sphäre: aus dem Bereiche der Autorität in die Sphäre des hellen Wissens und der aus der Gottesliebe fliessenden inneren geistigen Zustimmung. Verbunden aber sind Pistis und Gnosis dadurch, dass beide ihren Inhalt an den h. Schriften haben (doch ist Clemens in praxi nicht so pünktlicher Schrifttheologe wie Origenes). In diese werden die letzten Ziele und der ganze Apparat der idealistischen griechischen Philosophie (beginnt doch um 200 die neuplatonische Philosophie in Alexandrien und steht sofort mit der christlichen teils in friedlichem, teils in polemischem Austausch) hineingedeutet; sie werden zugleich an Jesus Christus und das kirchliche Christentum — soweit es ein solches damals in Alexandrien gab — geheftet. Die apologetische Aufgabe, die sich Justin gestellt hat, ist hier in eine systematisch-theologische verwandelt. Der positive Stoff ist demgemäss nicht in den Weissagungsbeweis geschoben, sondern, wie bei Philo und Valentin, in unendlicher Bemühung in wissenschaftliche Dogmatik umgesetzt.

Der Idee des Logos, welcher Christus ist, hat Clemens, indem er sie zum höchsten Prinzip der religiösen Welterklärung und der Darstellung des Christentums erhob, einen viel reicheren Inhalt gegeben als Justin. Das Christentum ist die Lehre von der Schöpfung, Erziehung und Vollendung des Menschengeschlechts durch den Logos, dessen Werk in dem vollkommenen Gnostiker gipfelt und der sich zweier Hülfsmittel bedient hat, des ATlichen Gesetzes und der griechischen Philosophie (Strom. I, 5, 28 sq.: *πάντων μὲν αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον ὡς τῆς τε διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας, τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα ὡς τῆς φιλοσοφίας. τάχα δὲ καὶ προηγουμένως τοῖς Ἕλλησιν ἐδόθη τότε πρὶν ἢ τὸν κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἕλληνας· ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν*). Logos ist überall, wo sich der Mensch über die Naturstufe erhebt (der Logos ist das Sittliche und Vernünftige auf allen Stufen der Entwickelung); aber die authentische Kenntniss von ihm kann nur aus der Offenbarung gewonnen werden. Er ist das Weltgesetz, der Lehrer. oder in Christus der Hierurg, der durch h. Weihen in die Erkenntniss einführt, schliesslich für den Vollkommenen die Brücke zur Einigung mit Gott selbst. Ausser den h. Schriften ermöglichte es die griechische Kombination von Erkenntniss und ceremoniösen

Weihen dem Clemens, das kirchliche Christentum gelten zu lassen. Der kirchliche Gnostiker erhebt sich gleichsam mittelst eines an der Schrift und dem Gemeindechristentum befestigten Ballons zu den göttlichen Sphären; er lässt alles Irdische, Geschichtliche, Statutarische und Autoritative, ja schliesslich den Logos selbst hinter sich, indem er in Liebe und Erkenntniss aufstrebt; aber das Seil bleibt unten befestigt, während die Gnostiker es (in Bezug auf das Gemeindechristentum) abschnitten. Die Erhebung vollzieht sich in einem geordneten Stufengang (Philo), bei dem die gesammte philosophische Ethik zum Ausdruck kommt, vom verständigen Masshalten bis zum Excess des Bewusstseins und der apathischen Liebe. Auch die kirchliche Tradition kommt zum Ausdruck; aber der wahre Gnostiker soll auf der höheren Stufe die niedere überwinden. Wenn dem Geist die Flügel wachsen, bedarf er keiner Krücken. So wenig es dem Clemens noch gelungen ist, den ungeheuren Stoff seinem Zweckgedanken unterzuordnen, so deutlich ist doch die Absicht. Während Irenäus ganz naiv Disparates vermengt und daher keine religiöse Freiheit gewinnt, ist Clemens zur Freiheit gelangt. Er hat die Aufgabe der zukünftigen Theologie zuerst ins Auge gefasst: im Anschluss an die geschichtlichen Überlieferungen, durch die wir geworden sind, was wir sind, und im Anschluss an die christliche Gemeinschaft, auf die wir angewiesen sind, weil sie die einzige universelle sittlich-religiöse Gemeinschaft ist, an dem Evangelium Freiheit und Selbständigkeit des eigenen Lebens zu gewinnen und dieses Evangelium so darzustellen, dass es als die höchste Kundgebung des Logos erscheint, der sich in jeder Erhebung über die Naturstufe und daher in der ganzen Geschichte der Menschheit bezeugt hat. Freilich ist bei Clemens die Gefahr vorhanden, dass das Ideal des selbstgenügsamen griechischen Weisen die Stimmung verdrängt, dass wir von der Gnade Gottes in Christo leben; aber die Gefahr der Verweltlichung ist in der gebundenen Auffassung des Irenäus, welche Autoritäten in Geltung setzt, die mit dem Evangelium nichts zu thun haben, und Heilsthatsachen aufrichtet, die abstumpfen, nur andersartig, aber nicht geringer. Wenn das Evangelium Freiheit und Friede in Gott geben und an ein ewiges Leben im Zusammenschluss mit Christus gewöhnen will, so hat Clemens diesen Sinn verstanden. Es ist wirklich ein Versuch, das Ziel des Evangeliums, reich zu sein in Gott und von ihm Kraft und Leben zu empfangen, mit dem

Ideal der platonischen Philosophie, sich als freier Geist über die Welt zu Gott zu erheben, zu verschmelzen und die Anweisungen zu einem seligen Leben dort und hier zu verknüpfen (wie freudig und wie kühn Clemens als Denker gewesen ist, zeigt das fast vermessene Wort Strom. IV, 22, 136: *εἰ γοῦν τις καθ' ὑπόθεσιν προθείη τῷ γνωστικῷ πότερον ἑλέσθαι βούλοιτο τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰωνίαν, εἴη δὲ ταῦτα κεχωρισμένα παντὸς μᾶλλον ἐν ταυτότητι ὄντα, οὐδὲ καθ' ὁτιοῦν διστάσας ἕλοιτ' ἂν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ*). Aber erst dem Origenes ist es gelungen, dies in Form eines Systems zu thun, in dem skrupulöser Biblicismus und sorgfältige Achtung der Glaubensregel mit der kühnsten Religionsphilosophie verbunden sind. Clemens ist in der Aufgabe stecken geblieben. Auch im Einzelnen findet sich recht viel Heterodoxes in der Ausführung seines, wie er selbst wusste, gefährlichen Unternehmens, die Religion in Religionsphilosophie umzuschmelzen. Die späteren KVV. haben Doketisches und Dualistisches in seinen Werken missliebig bemerkt. Ein fest geschlossenes N. T. kannte Clemens noch nicht. Was religiös anregend und gut ist, ist auch inspirirt. Aber die Inspiration hat ihre Stufen. Das A. T. und die 4 Evangelien stehen auf der höchsten Stufe. Neben ihnen benutzt Clemens sehr viele altchristliche Schriften als Instanzen mit abgestufter Dignität (Clemensbrief, Barnabasbrief, Hermas, Apok. Petri, Kerygma Petri, Didache u. s. w.).

§ 24. Origenes.

Origenes ist der einflussreichste Theologe der morgenländischen Kirche, der Vater der theologischen Wissenschaft, der Schöpfer der kirchlichen Dogmatik. Was Apologeten, Gnostiker und altkatholische Theologen gelehrt, verbindet er; er hat das Problem und die Probleme erkannt, die historischen und die spekulativen. Er hat mit klarstem Bewusstsein zwischen kirchlichem Glauben und kirchlicher Theologie scharf geschieden, anders zu dem Volke sprechend, anders zu den Wissenden. Sein universaler Geist wollte nirgends auflösen, sondern überall konserviren; er fand überall Wertvolles und wusste jeder Wahrheit ihre Stelle zu geben, sei es in der Pistis, sei es in der Gnosis; Niemand sollte „geärgert" werden; aber die christliche Wahrheit sollte siegen über die Systeme der griechischen Philosophen und der heterodoxen Gnostiker, über die Superstition der Heiden und

Juden und über die dürftigen Vorstellungen christlicher Unitarier. Diese christliche Wahrheit erhielt aber als Gnosis neuplatonisches Gepräge, und zwar in so hohem Masse, dass ein Porphyrius die kosmologische Theologie des Origenes gutgeheissen und nur die eingemischten „fremden Fabeln" verworfen hat (s. sein Urteil bei Euseb., h. e. VI, 19, 7). In umrissener fester Gestalt setzte sich Origenes (s. sein Hauptwerk *περὶ ἀρχῶν*) die Glaubensregel voraus sammt den beiden Testamenten: wer sie hat, hat die Wahrheit, die selig macht; aber es giebt eine tiefere, befriedigendere Fassung. Auf ihrer Höhe werden alle Kontraste zu Schattirungen, und in der absoluten Stimmung, die sie gewährt, lernt man relativ urteilen. So ist Origenes rechtgläubiger Traditionalist, strenger biblischer Theologe (nichts soll gelten, was nicht in den Schriften steht), kühner idealistischer Philosoph, der den Inhalt des Glaubens in Ideen umsetzt, die Welt des Innern ausbaut und schliesslich nichts gelten lässt, als Gottes- und Selbsterkenntniss in engster Verbindung, die zur Erhebung über die Welt und zur Vergöttlichung führt. Aber Zeno und Plato sollen doch nicht die Führer sein, sondern Christus; denn jene haben weder den Polytheismus überwunden, noch die Wahrheit allgemein zugänglich gemacht, noch eine Lehranweisung gegeben, die es auch den Ungebildeten ermöglicht, um soviel gebessert zu werden, als es ihre Fassungskraft erlaubt. Dass das Christentum Beides ist, Religion für den gemeinen Mann ohne Polytheismus (freilich mit Bildern und Zeichen) und Religion für den denkenden Geist, darin erkannte Origenes die Überlegenheit dieser Religion über alle Religionen und alle Systeme. Die christliche Religion ist die einzige Religion, die auch in mythischer Form Wahrheit ist. Die Theologie hat sich freilich — wie immer, so auch hier — von den für die positive Religion charakteristischen Merkmalen der äusseren Offenbarung und der Satzungen zu emanzipiren, aber im Christentum thut sie das unter Anweisung und auf Grund derselben heiligen Urkunden, die die positive Religion für die Menge begründen. Die Gnosis neutralisirt alles empirisch-Geschichtliche, wenn auch nicht immer in seiner Thatsächlichkeit, so doch durchweg in seinem Werte. Sie sublimirt aus der empirischen Geschichte eine höhere transzendentale Geschichte, die in der Ewigkeit anhebt und hinter der empirischen ruht; aber im Grunde sublimirt sie diese transzendentale noch einmal, und es bleibt nur

der unveränderliche Gott und die geschaffene Seele, die von Gott durch und zu Gott aufstrebt, übrig. Am deutlichsten ist das an der Christologie. Hinter dem historischen Christus ruht der ewige Logos; er, der erst als Arzt und Erlöser erscheint, erscheint bei tieferer Betrachtung als der Lehrer — selig die Geförderten, welche des Arztes, des Hirten und Erlösers nicht mehr bedürfen! in Joh. I, 20 sq.: *μακάριοί γε ὅσοι δεόμενοι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοιοῦτοι γεγόνασιν, ὡς μηκέτι αὐτοῦ χρῄζειν ἰατροῦ τοὺς κακῶς ἔχοντας θεραπεύοντος, μηδὲ ποιμένος, μήδε ἀπολυτρώσεως, ἀλλὰ σοφίας καὶ λόγου καὶ δικαιοσύνης* — aber auch der Lehrer ist schliesslich dem Vollkommenen nicht mehr nötig; er ruht in Gott. So ist hier das kirchliche Christentum als Hülle abgestreift und als Krücke verworfen. Was bei Justin Weissagungsbeweis, bei Irenäus Heilsgeschichte ist, verdampft bei Origenes für den Gnostiker oder ist nur Bild einer unsinnlichen Geschichte. Im letzten Grund fehlt der hochfliegenden, Alles umspannenden Ethik doch das Gefühl der Schuld und der Ehrfurcht vor der Majestät Gottes und vor dem Richter. Der Geist fühlt sich hier fast als ein Teil Gottes, nicht als sein Ebenbild und Kind, obgleich die Kreatürlichkeit so stark betont wird.

Das System soll streng monistisch sein (das aus dem Nichts erschaffene Materielle hat nur transitorische Bedeutung als Läuterungsort); faktisch wohnt ihm doch ein dualistisches Moment inne. Der beherrschende Gegensatz ist Gott und das Geschaffene. Die Amphibolie liegt in der doppelten Betrachtung des Geistigen (es gehört einerseits als Wesensentfaltung Gottes zu Gott selbst, es steht andererseits als Geschaffenes Gott gegenüber), die in allen neuplatonischen Systemen wiederkehrt. Der Pantheismus soll abgewehrt und doch die Überweltlichkeit des menschlichen Geistes festgehalten werden. Dieser ist der freie, aber in seinem dunklen Drang sich des rechten Weges wohlbewusste, himmlische Äon. Göttlicher Ursprung, göttliches Ziel, freie Entscheidung konstituiren sein Wesen. Der Knoten ist aber bereits in dem Moment geschürzt, wo der Geist in die Erscheinung tritt. Also giebt es eine Geschichte vor der Geschichte. Das System hat drei Teile: 1) Gott und seine Entfaltungen, 2) der Abfall des kreatürlichen Geistes und seine Folgen, 3) Erlösung und Wiederherstellung. Dass die Freiheit zum Schein zu werden droht, wenn der Geist sein Ziel erreichen muss, hat Origenes nicht bemerkt. In der Ausführung nimmt er es so ernst mit ihr, dass er selbst die göttliche

Allmacht und Allwissenheit beschränkt. Aus der h. Schrift wird das Gott-Welt-Drama angeblich abstrahirt (die Geheimtradition, welche noch bei Clemens eine grosse Rolle spielt, tritt ganz zurück). Wie der Kosmos geistig, psychisch und materiell ist, so besteht auch die h. Schrift, diese zweite Offenbarung, aus diesen drei Teilen. Damit ist der Exegese die sichere Methode gegeben; sie hat 1) den Wortsinn zu ermitteln, der aber die Schale ist, 2) den psychisch-moralischen Sinn, 3) den pneumatischen. Hie und da kommt allein dieser pneumatische in Betracht und muss der Wortsinn sogar verworfen werden, wodurch man eben zur Auffindung des tieferen veranlasst wird. Diese biblische Alchemie hat Origenes mit höchster Virtuosität ausgebildet.

a) Gott ist das Eine, welches dem Vielen gegenüber steht, das auf ihn als die Ursache zurückweist; er ist das schlechthin Seiende und Geistige, das dem bedingt Seienden gegenüber steht. Er ist anders als das Viele, aber die Ordnung, die Unselbständigkeit und die Sehnsucht des Vielen kündet von ihm. Gott als die absolute Kausalität mit Bewusstsein und Wille ist von O. lebendiger, so zu sagen persönlicher vorgestellt als von den Gnostikern und Neuplatonikern. Aber Gott ist stets als Kausalität, daher nie ohne Offenbarung zu denken. Dass er schafft, gehört zu seinem Wesen, das ja eben in dem Vielen hervortritt. Da aber alle Offenbarung ein Begrenztes sein muss, so lässt O. keinen schrankenlosen Begriff der Allwissenheit und Allmacht gelten; Gott kann nur, was er will; er kann nicht, was in sich einen Widerspruch hat, also nicht existent werden kann (alle Wunder sind natürlich); er kann sogar nicht das Geschaffene absolut gut gestalten, weil der Begriff des Geschaffenen eine privatio des Seins in sich schliesst; er kann es nur möglichst gut machen; denn niemals geht die Idee ohne Rest in den Stoff auf, der sie zur Darstellung bringt. Auch die Freiheit setzt Gott eine Schranke, die er sich freilich selbst geschaffen hat. So wird die relative Betrachtung auf den Gottesbegriff selbst angewandt. Gott ist Liebe und Güte; die Gerechtigkeit ist eine Erscheinungsform der Güte.

Da Gott ewig offenbart, so ist die Welt ewig, aber nicht diese Welt, sondern die Welt der Geister. Mit dieser aber ist Gott durch den Logos verbunden, in dem sich Gott mit Abstreifung der absoluten Apathie noch einmal setzt. Der Logos ist Gott selbst und zugleich das Integral und der Schöpfer des Vielen (Philo), eine besondere Hypostase, wie auch Bewusstsein Gottes und Potenz

der Welt. Der Logos ist das vollkommene Ebenbild (ἀπαράλλακτος εἰκών) Gottes (ὁμοούσιος). Er hat nichts Körperliches an sich, ist darum wahrhafter Gott, aber zweiter Gott (keine mitgeteilte Gottheit, οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν θεός). Er ist aus dem Wesen des Vaters von Ewigkeit gezeugt; es gab keine Zeit, wo er nicht war, und fort und fort geht er hervor kraft göttlichen notwendigen Willens aus dem Wesen. Aber eben weil er substantia substantialiter subsistens ist, ist er als solche kein ἀγέννητον; er ist ein αἰτιατόν, der Vater das πρῶτον αἴτιον. So ist er die erste Stufe des Übergangs des Einen zu dem Vielen; vom Standpunkt Gottes das κτίσμα ὁμοούσιον, von unserem Standpunkt der offenbare Gott von Art. Also nur für uns besteht die Gleichartigkeit von Vater und Sohn; seine Unwandelbarkeit ist daher auch nur relativ, weil sie nicht auf Autousie ruht. Überall ist bei diesen Spekulationen an den Logos den Schöpfer, nicht an den Logos den Erlöser gedacht. Auch der h. Geist — die Glaubensregel nötigte ihn auf — wird als drittes unwandelbares Wesen in die Gottheit gerechnet, als dritte Stufe und Hypostase. Er ist durch den Sohn geworden und verhält sich zu diesem, wie der Sohn zum Vater. Sein Wirkungskreis ist der kleinste, freilich — seltsam genug — der wichtigste. Der Vater ist das Prinzip des Seienden, der Sohn des Vernünftigen, der Geist des Geheiligten. Diese abgestufte Trinität ist Offenbarungstrinität, aber eben deshalb auch immanent und beharrlich, weil Gott niemals ohne die Offenbarung gedacht werden kann. Der h. Geist ist der Übergang zu der Fülle von Geistern und Ideen, die, durch den Sohn geschaffen, in Wahrheit die Entfaltung seiner Fülle sind. Das Charakteristische der geschaffenen Geister im Unterschied von Gott ist das Werden (Fortschritt, προκοπή), d. h. die Freiheit (Gegensatz zur häretischen Gnosis). Aber die Freiheit ist doch relativ, d. h. in der übersehbaren Zeit sind sie frei; im Grunde aber herrscht die strenge Notwendigkeit für den geschaffenen Geist, das Ziel zu erreichen. Die Freiheit ist also sub specie aeternitatis notwendige Entwickelung. Aus der Freiheit hat O. den wirklichen Kosmos zu verstehen gesucht; denn zu den Geistern gehören auch die Menschengeister; sie sind alle von Ewigkeit geschaffen (Gott ist immer Schöpfer), vom Ursprung her gleich; aber ihre Aufgabe und demgemäss ihre Entwickelung ist verschieden. Sofern sie wandelbare Geister sind, sind sie alle mit einer Art von Körperlichkeit behaftet. In dem Geschaffensein selbst ist für Engel und

Menschen schon eine Art Materialität gesetzt. Wie sie sich hätten entwickeln können, darüber hat O. nicht spekulirt, sondern nur, wie sie sich entwickelt haben.

b) Sie alle sollen ein beharrliches Wesen erreichen, um dann neuen Schöpfungen Platz zu machen. Aber sie fallen in Trägheit und Ungehorsam (präexistenter Sündenfall). Um sie zu zügeln und zu läutern, ist die Sinnenwelt geschaffen; diese ist also ein Zuchthaus, und die Geister werden durch das Band der Seele in verschiedenartige Körper geschlossen, die gröbsten haben die Teufel, die feinsten die Engel, die Menschen die mittleren, die von Teufeln und Engeln unterstützt und gefährdet werden (Rezeption volkstümlicher Vorstellungen). Das Leben ist eine Aufgabe, ein Kampf unter Gottes Zulassung und Leitung, der mit der Niederlage des Bösen und mit seiner Vernichtung enden soll. So herbe, fast buddhistisch O. von der Welt denkt — im Grunde ist er doch Optimist. Der Mensch besteht aus Geist, Seele und Leib (die Unterscheidung von Geist und Seele nach Plato und weil der Geist nicht Prinzip der widergöttlichen Aktion sein kann; die Seele ist so widerspruchsvoll behandelt, wie der Logos: sie ist erkalteter Geist und doch kein Geist; sie soll einerseits den Fall denkbar machen und doch die Vernunftseele in ihrer Integrität schützen). Der Kampf des Menschen besteht in dem Streben der in seiner Konstitution gesetzten Faktoren, die Herrschaft über die Aktionssphäre zu gewinnen. Die Sünde liegt einerseits in dem irdischen Zustande vor (im Grunde müssen Alle Sünder sein); andererseits ist sie Produkt der Freiheit, eben deshalb aber überwindlich, wobei Gott hilft. Denn ohne ihn ist nichts Gutes.

c) Aber wir müssen uns selbst helfen; Gott hilft als Lehrer, erst durch das Naturgesetz, dann durch das mosaische Gesetz, dann durch das Evangelium (Jedem nach seiner Eigenart und dem Mass seiner Fähigkeit), den Vollkommenen durch das ewige Evangelium, das keine Hüllen und Bilder hat. Die Offenbarung ist eine mannigfaltige, stufenweise Hülfleistung, welche der seufzenden Kreatur entgegenkommt (sogar die Bedeutung des Volkes Israel ist erkannt). Aber der Logos musste selbst erscheinen und helfen. Sein Werk musste so komplizirt sein, wie das Bedürfniss es ist: den Einen musste er wirklich den Sieg über den Tod und die Dämonen zeigen, musste als „Gottmensch" ein Opfer bringen, das die Sühne der Sünde darstellt, musste ein Lösegeld zahlen, das der Herrschaft der Teufel ein Ende bereitete

— kurz er musste eine verständliche Erlösung in „Thatsachen" bringen (Origenes hat zuerst in der Heidenkirche eine Theorie der Versöhnung und Entsühnung; aber man beachte, in welcher Zeit er geschrieben hat). Den Anderen aber musste er als göttlicher Lehrer und Hierurg die Tiefen der Erkenntniss aufschliessen und ihnen damit ein neues Lebensprinzip bringen, so dass sie nun an seinem Leben Teil hätten und verwebt mit dem göttlichen Wesen selbst göttlich würden. Rückkehr in die Gemeinschaft mit Gott ist hier wie dort das Ziel, dort durch Facta, auf die man den Glauben richtet, hier durch Erkenntniss und Liebe, die über den Gekreuzigten hinaufstrebend, das ewige Wesen so erfassen, wie es der Logos selbst umfasst. Die „Thatsachen" sind also nicht, wie bei den Gnostikern, Schein oder indifferente Basis der Wahrheit, sondern sie sind Wahrheit, aber nicht die Wahrheit. So hat er Glauben und Religionsphilosophie versöhnt. Er kann die kosmische Bedeutung des Kreuzestodes preisen, dessen Wirkung alle Geister umfasst, und überfliegt doch dies Ereigniss durch die Spekulation, für die es keine Geschichte giebt.

Hiernach gestaltet sich die Christologie: ihr Charakteristisches ist die Komplizirtheit: der Erlöser ist alles das gewesen, was Christen fromm von ihm denken können. Für den Gnostiker ist er das göttliche Prinzip, der Lehrer, der Erstling, die erkennbare göttliche Vernunft. Der Gnostiker kennt keine „Christologie": von Christus her hat die vollkommene Einwohnung des Logos in den Menschen ihren Anfang genommen. Also ist hier weder die Gottheit noch die Menschheit Christi eine Frage oder ein Problem. Aber für den unvollendeten Christen ist Christus der Gottmensch, und der Gnostiker hat die Pflicht, das Problem, das diese Aussage bietet, zu lösen und die Lösung nach links und rechts vor Irrtümern zu schützen (gegen Doketismus und „Ebionitismus"). Der Logos konnte sich mit dem Leibe nur durch das Medium einer menschlichen Seele verbinden. Diese Seele war ein nie gefallener reiner Geist, der sich zur Seele bestimmt hatte, um den Absichten der Erlösung zu dienen. Sie war als reine im Grunde stets mit dem Logos verbunden und wurde dann ihrer sittlichen Würdigkeit wegen Mittel für die Menschwerdung des Logos (innigste Verbindung, aber eigentlich nur durch unablässige Willensbewegung von beiden Seiten perfekt; also keine Vermischung). Der Logos bleibt unveränderlich; nur die Seele hungert und leidet, wie sie denn, ebenso wie der Leib, wahrhaft menschlich ist.

Aber weil beide rein sind und die Materie an sich qualitätslos ist, war der Leib doch faktisch ganz anders wie unserer (noch doketischer ist Clemens). Der Leib konnte jeden Augenblick so gestaltet sein, wie es die Situation verlangte, um den stärksten Eindruck auf die Verschiedenen zu machen. Auch war der Logos nicht in dem Leib eingeschlossen, sondern wirkte überall wie vorher und verband sich mit allen frommen Seelen. Freilich wurde die Verbindung mit keiner so innig wie mit der Seele Jesu und deshalb auch mit seinem Leibe. Der Logos verklärte und vergöttlichte stufenweise während des irdischen Lebens die Seele und diese den Leib. Die Funktionen und Prädikate des menschgewordenen Logos bilden eine Stufenleiter, in deren Erkenntniss der Gläubige successive fortschreitet. Die Verbindung (κοινωνία, ἕνωσις, ἀνάκρασις) wurde so innig, dass die Prädikate von der h. Schrift vertauscht werden. Zuletzt erscheint Jesus in Geist verwandelt, in die Gottheit aufgenommen, derselbe mit dem Logos. Aber die Verbindung ist im Grunde eine ethische und schliesslich keine einzigartige. Alle denkbaren Häresien sind hier gestreift, aber durch Kautelen umgrenzt (Jesus der himmlische Mensch — aber alle Menschen sind himmlisch; die adoptianische Christologie — aber der Logos steht hinter ihr; die Auffassung von zwei Logoi; die gnostische Zerreissung von Jesus und Christus; monophysitische Vermischung; der Doketismus), ausgenommen ist nur der Modalismus. Dass in einer wissenschaftlichen Christologie soviel Raum für die Menschheit gelassen ist, ist das Wichtige: die Idee der Menschwerdung ist aufgenommen.

Die Heilsaneignung ist mit dem Allen schon gezeichnet: die Freiheit und der Glaube gehen voran: wie in Christus die menschliche Seele sich stufenweise mit dem Logos verbunden hat, so erhält auch der Mensch Gnade gemäss seinen Fortschritten (neuplatonischer Stufengang der Erkenntniss von der niederen Wissenschaft und den sinnlichen Dingen an; doch tritt Ekstase und Vision zurück; wenig Helldunkles). Überall ist ein Ineinander von Freiheit und Erleuchtung nötig, und der kirchliche Glaube bleibt der Ausgangspunkt auch des „theoretischen Lebens", bis es zur freudigen asketischen Beschaulichkeit kommt, in der der Logos der Freund und Bräutigam der Seele ist (Komment. z. Hohenlied), die nun vergottet in Liebe der Gottheit anhängt. Eine Wiedergeburt kennt O. nur als Prozess; aber bei ihm und Clemens (s. besonders Paedag. I, 6) finden sich in Anschluss an das N. T. Ausführungen

(Gott als die Liebe, als der Vater, Wiedergeburt, Adoptio), welche, frei von den Fesseln des Systems, die evangelische Verkündigung in überraschend treffender Weise darlegen. Im höchsten Sinn giebt es keine Gnadenmittel, aber die Symbole, welche die Mitteilung der Gnade begleiten, sind nicht gleichgiltig. Das System zahlreicher Vermittler und Intercessoren (Engel, Märtyrer, lebende Heilige) hat O. erst recht in Wirksamkeit gesetzt und ihre Anrufung angeraten (in Bezug auf das Gebet zu Christus ist O. sehr zurückhaltend gewesen, s. seine Schrift de orat.).

Nach O. werden alle Geister in der Form ihres individuellen Lebens schliesslich gerettet und verklärt (Apokatastasis), um einer neuen Weltepoche Platz zu machen. Die sinnlich-eschatologischen Erwartungen sind sämmtlich verbannt. Der Lehre von der „Auferstehung des Fleisches" hat O. sich angeschlossen (Glaubensregel), sie aber so gedeutet, dass ein corpus spiritale auferstehen wird, dem alle Eigenschaften des Sinnlichen, ja auch alle Glieder, die sinnliche Funktionen haben, fehlen werden, und das, wie die Engel und Gestirne, in Lichtglanz strahlen wird. Die Seelen der Entschlafenen kommen sofort ins Paradies (kein Seelenschlaf); die noch nicht geläuterten Seelen in einen neuen Strafzustand (Straffeuer), der sie weiter läutern wird (Qualen des Gewissens sind die Hölle). Aber nur soweit rezipirt O. die kirchliche Lehre von der Verdammniss; zuletzt werden alle Geister, selbst die Dämonen, geläutert zur Gottheit zurückkehren. Doch ist die Lehre esoterisch: „für den gemeinen Mann genügt es, zu wissen, dass der Sünder bestraft wird."

Dieses System hat die häretisch-gnostischen aus dem Felde geschlagen und in der Folgezeit die kirchliche Theologie des Orients — allerdings unter strengen Restriktionen — beherrscht. Die Kirche konnte auf die Dauer weder alle Lehren des O. gutheissen, noch sich bei seiner scharfen Scheidung von Glaube und Glaubenswissenschaft beruhigen. Sie musste es versuchen, beide doch in einander zu schieben und auf eine Fläche zu setzen (wie Irenäus).

Siebentes Kapitel.

Der entscheidende Erfolg der theologischen Spekulation auf dem Gebiet der Glaubensregel oder die Präzisirung der kirchlichen Lehrnorm durch die Aufnahme der Logoschristologie.

Quellen: Das Material ist aus der gesammten Litteratur von Irenäus bis Athanasius zusammenzubringen. — AHarnack, Monarchianismus in RE³.

Allein die Logoschristologie liess eine Verbindung des Glaubens mit der damaligen Wissenschaft zu, entsprach der Formel, dass Gott Mensch geworden, damit wir Götter würden, und stützte so das Christentum nach aussen und nach innen. Aber sie war in den Gemeinden um 190 und später noch keineswegs verbreitet, vielmehr teils unbekannt, teils als häretisch-gnostisch (Aufhebung der göttlichen Monarchie, resp. andererseits der Gottheit Christi) gefürchtet; Tert. adv. Prax. 3: „*simplices quique, ne dixerim inprudentes et idiotae, quae maior semper pars credentium est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intellegentes unicum quidem, sed cum sua οἰκονομία esse credendum, expavescunt ad οἰκονομίαν ... Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt ... monarchiam inquiunt tenemus*“; ähnlich haben sich Hippolyt und Origenes ausgesprochen. Die Einbürgerung der Logoschristologie in dem Glauben der Kirche — und zwar als articulus fundamentalis — hat sich nach schweren Kämpfen im Lauf eines Jahrhunderts (bis gegen 300) vollzogen. Sie bedeutete die Umwandelung des Glaubens in eine Glaubenslehre mit griechisch-philosophischem Gepräge; sie schob die alten eschatologischen Vorstellungen zurück, ja verdrängte sie; sie setzte hinter den Christus der Geschichte einen begrifflichen Christus, ein Prinzip, und wandelte den geschichtlichen in eine „Erscheinung“; sie wies den Christen auf „Naturen“ und auf naturhafte Grössen, statt auf die Person und das Sittliche; sie gab dem Glauben der Christen definitiv die Richtung auf die Kontemplation von Ideen und Lehrsätzen und bereitete damit das mönchische Leben einerseits, das bevormundete Christentum der unvollkommenen, thätigen Laien andererseits vor; sie legitimirte hundert Fragen der Metaphysik, der Kosmologie und der Weltwissenschaft als kirchliche und verlangte bei Verlust der Seligkeit eine bestimmte Antwort; sie führte dazu, dass man statt Glauben vielmehr Glauben an den Glauben predigte, und verkümmerte die Religion, indem sie sie scheinbar erweiterte. Aber indem sie den Bund mit der Weltwissenschaft perfekt machte, gestaltete sie das Christentum zur Welt-, freilich auch zur Allerweltsreligion und bereitete die That Konstantin's vor.

Die Richtungen in der Kirche, die dem philosophischen Christentum und der Logoschristologie widerstrebten, nennt man monarchianische (so zuerst Tertullian). Der Name ist nicht

glücklich gewählt, da viele Monarchianer eine zweite Hypostase anerkannten, und nur für die Christologie keinen Gebrauch von ihr machten. Man kann unter den Monarchianern zwei Richtungen unterscheiden (s. die alten Christologien Buch I c. 3 sub 6): die adoptianischen, die das Göttliche in Christus als eine Kraft ansahen und von der menschlichen Person Jesu ausgingen, die vergottet worden sei, und die modalistischen, die Christus für eine Erscheinung Gottes des Vaters hielten. Beide bekämpften die Logoschristologie als „Gnosticismus", die Ersteren in ausgesprochenem Interesse für das geschichtliche (synoptische) Christusbild, die Letzteren im Interesse der Monarchie und der Gottheit Christi. Beide Richtungen, auch in einander übergehend, sind katholische gewesen, den Boden der Glaubensregel behauptend (nicht „ebionitisch" oder gnostisch); aber nachdem das N. T. als solches eingebürgert war, wurde ihr Kampf vergeblich; denn wenn sich auch im N. T. Stellen für ihre Thesen fanden, so überwogen doch die Stellen, die die Präexistenz Christi als besondere Hypostase enthielten — wenigstens nach der damaligen Auslegung —, und es erschien selbstverständlich, dass überall das „Niedere" in den Aussagen nach dem „Höheren" (Pneumatischen) zu deuten sei (also die Synoptiker nach Johannes). In allen kirchlichen Provinzen hat es „monarchianische" Kämpfe gegeben; aber wir kennen sie nur teilweise.

§ 25. Die Ausscheidung des dynamistischen Monarchianismus oder des Adoptianismus.

a) Die „Aloger" in Kleinasien (Spottname, Quellen: Irenäus III, 11, 9; Hippolyt, ihn ausschreibend Epiphanius h. 51) waren eine Partei der radikalen antimontanistischen Opposition, die alles Prophetentum in der Kirche verwarf; sie traten zu einer Zeit auf, da es noch kein N. T. gab. Sie kritisirten die johanneischen Schriften historisch und verwarfen sie wegen der Ankündigung des Parakleten und der Apokalyptik, zugleich die Geschichtserzählung des Joh.-Ev. auf Grund der Synoptiker als unrichtig nachweisend. Aber sie tadelten auch den Doketismus des Evangeliums, beanstandeten den Logos, und schlossen, dass die unwahren, einerseits jüdisch-Sinnliches, andererseits doketisch-Gnostisches enthaltenden Schriften von Cerinth stammen müssten. Ihre eigene Christologie war nach der synoptischen gebildet: die wunderbare Geburt, die Herabkunft des Geistes auf Jesus, seine Fortschritte, die Er-

höhung durch die Auferstehung konstituiren seine Würde. Die Gegner (Irenäus, Hippolyt) haben sie verhältnissmässig anständig behandelt, da diese „Aloger" gegen die Montanisten gute Dienste leisteten. Man muss aber bei aller Hochachtung der gesunden historischen Kritik, die die Aloger übten, urteilen, dass ihre religiöse Begeisterung keine sehr grosse gewesen sein kann; denn sie waren weder apokalyptische Enthusiasten noch Mystiker: worin bestand aber dann die Kraft ihrer Frömmigkeit?

b) Dasselbe ist von den römisch-adoptianischen Parteien der Theodotianer zu sagen, die in nachweisbarem Zusammenhang mit den „Alogern" gestanden haben (der Lederarbeiter Theodotus und seine Partei, Theodotus der Wechsler, die Artemoniten). Sie etablirten sich seit c. 185 in Rom (der ältere Theodot stammte aus Byzanz, ein Mann von ungewöhnlicher Bildung); allein schon Bischof Victor von Rom (um 195) stiess den Theodotus aus der Kirche, weil er Christus für einen *ψιλὸς ἄνθρωπος* halte — der erste Fall, dass ein auf der Glaubensregel stehender Christ als Irrlehrer gemassregelt worden ist. Theodotus lehrte wie die „Aloger" über Christus (*προκοπή* des wunderbar geborenen, in der Taufe ausgerüsteten Menschen Jesus bis zur Erhöhung durch die Auferstehung; Nachdruck auf die sittliche Bewährung), erkannte aber das Joh.-Ev. bereits als h. Schrift an, den Schriftbeweis nach derselben nüchternen, kritischen Methode führend wie Jene (Deut. 18, 15; Jerem. 17, 9; Jes. 53, 2 f.; Mt. 12, 31; Lc. 1, 35; Joh. 8, 40; Act. 2, 22, I Tim. 2, 5). Unter seinem bedeutendsten Schüler, Theodot dem Wechsler, standen die Adoptianer, eifrig mit Kritik d. h. Texte, empirischer Wissenschaft und Naturkunde (nicht mit Plato) beschäftigt, als Schule neben der Kirche (s. die Schilderung Euseb. h. e. V, 28). Ihr Versuch, eine Kirche zu gründen (Bischof Natalis), scheiterte schnell (z. Z. des Bischofs Zephyrin); sie blieben Offiziere mit einer, wahrscheinlich kleinen, immer mehr zusammenschmelzenden Armee. Aus ihrer These, der h. Geist, dessen Hypostase (als ewiger Sohn Gottes, s. Hermas, dessen Christologie sie befolgten) sie zugestanden, stünde höher als Jesus, weil dieser nur adoptirter Gott sei, haben die Gegner eine kapitale Häresie gemacht. Da sie nämlich jenem ewigen Sohn Gottes die Theophanien im A. T. zuschrieben und den Melchisedek für eine Erscheinung des ewigen Sohnes hielten, so nannte man sie Melchisedekianer, die den Melchisedek anbeteten. Von den gelehrten Arbeiten dieser Männer

ist nichts auf uns gekommen. Hippolyt berichtet uns, dass Einige unter ihnen auch nach der Auferstehung Christum nicht für einen Gott gelten lassen wollten, Andere die θεοποίησις zugestanden. Offenbar wurde es in dem Streit, dass die Kirche einen Bund mit der Wissenschaft des Aristoteles, Euklid und Galen nicht vertrug, dagegen den Bund mit Plato forderte, und dass die alte Christologie des Hermas — die Adoptianer beriefen sich auf diese Überlieferung und erklärten die Logoschristologie für eine Neuerung — nicht mehr genügte. Einige Dezennien später ist in Artemon zu Rom noch ein bedeutender adoptianischer Lehrer aufgetreten, von dem indess wenig bekannt ist. Auch er hat das Prädikat „Gott" für Christus abgelehnt, scheint aber nicht in allen Stücken mit den Theodotianern solidarisch gewesen zu sein. Um 250 war in Rom der Adoptianismus bedeutungslos (Cyprian schweigt; doch s. Novatian, de trinit.); aber im Abendland erhielten sich in den Gemeinden Formeln, wie „spiritus sanctus = dei filius, caro = Jesus, spiritus sanctus = Christus, spiritus carni mixtus = Jesus Christus" noch geraume Zeit (durch die Lektüre des hochangesehenen Hermas vornehmlich), und lehrreich ist, dass noch Augustin bis kurz vor seiner Bekehrung die adoptianische Christologie für die katholische gehalten hat. Also waren die orthodoxen christologischen Formeln in der abendländischen Laienwelt noch im 4. Jahrh. wenig bekannt.

c) Aus den Schriften des Origenes erkennt man, dass es auch im Morgenland Adoptianer gegeben hat. O. hat sie als irregeleitete, resp. einfältige christliche Brüder behandelt, die der freundlichen Belehrung bedürfen; hatte er doch selbst die adoptianische Ansicht in seiner komplizirten Christologie verwertet (weshalb man ihn später ohne Recht auch mit den Adoptianern zusammengestellt hat; wogegen ihn Pamphilus verteidigte). Den monarchianisch lehrenden und in Arabien und Syrien viele Anhänger gewinnenden Beryll von Bostra (Euseb. VI, 33: τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὲν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν) hat er von der Wahrheit der Logoschristologie überzeugt. Auch jene ägyptischen Chiliasten, die Dionysius von Alexandrien bekämpft und denen er Belehrungen περὶ τῆς ἐνδόξου καὶ ἀληθῶς ἐνθέου τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐπιφανείας zu geben für nötig befunden hat, werden dynamistische Vorstellungen gehegt haben. Aber eine

grosse adoptianische Aktion im Morgenland hat nur Paul von Samosata, Metropolit von Antiochien, unternommen (Euseb. VII, 27—30; sonstiges Material bei ROUTH, Rel. Sacr. III), der national-syrische Bischof, der den Griechen und ihrer Wissenschaft wie den Römern und ihrer Kirche entgegentrat. Dass zwei grosse orientalische Generalkonzilien zu Antiochien gegen ihn resultatlos verliefen und er erst auf dem dritten verdammt und abgesetzt worden ist (wahrscheinlich 268), ist ein Beweis, wie wenig noch die alexandrinische Dogmatik im Orient eingebürgert war. Paul war ein kundiger Theologe (ungeistlich, eitel, verschlagen, sophistisch, einen Weltmann nennen ihn die Gegner), der die Macht der griechischen (platonischen) Philosophie in der Kirche brechen und die alte Lehre behaupten wollte. Er ist der Kirche nachmals als ein Erzketzer erschienen, als Jude, Ebionit, Nestorianer, Monothelet u. s. w. Seine Auffassung war diese: Gott ist schlechthin einpersönlich zu denken (*ἓν πρόσωπον*). Wohl kann in Gott ein Logos (Sohn), resp. eine Sophia (Geist) unterschieden werden — beide sind übrigens auch zu identifiziren —, aber sie sind Eigenschaften. Gott setzt den Logos von Ewigkeit aus sich heraus, so dass man ihn Sohn nennen kann, aber er bleibt eine unpersönliche Kraft. Er hat in Moses und den Propheten gewirkt, *μᾶλλον καὶ διαφερόντως* in dem von der Jungfrau geborenen Davidsohn. Der Erlöser ist ein Mensch „von unten her", aber von oben her wirkte in ihn der Logos hinein (Einwohnung mittelst einer von aussen wirkenden Inspiration, so dass der Logos der „innere Mensch" des Erlösers wird). Die Gemeinschaft, die so entstanden, ist eine *συνάφεια κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν*, eine *συνέλευσις* (keine *οὐσία οὐσιωμένη ἐν σώματι*); der Logos hat nicht in Jesus *οὐσιωδῶς* gewohnt, sondern *κατὰ ποιότητα*; daher ist er von ihm als der Grössere stets zu unterscheiden. Der Erlöser ist der vom Logos durchwaltete Mensch; aber er besass in einziger Weise die göttliche Gnade, wie seine Stellung einzigartig ist. Seiner Ausstattung entspricht seine Bewährung. Zwischen zwei Personen — also auch zwischen Gott und Christus — ist nur Einheit der Gesinnung und des Willens möglich. Solche Einheit kommt nur durch Liebe zu Stande; aber auch nur das, was aus der Liebe geschieht, hat Wert; das durch „die Natur" Erreichte ist indifferent. Jesus ist durch die Unveränderlichkeit seiner Liebesgesinnung und seines Willens Gott ähnlich und mit ihm eins geworden, und zwar, indem er nicht nur selbst ohne

Sünde blieb, sondern auch in Kampf und Mühen die Sünden der Vorväter überwand. Wie er aber fortschritt und beharrte in der Bewährung des Guten, so rüstete ihn auch der Vater mit Macht und Wunderthaten aus, in denen Jesus seinen stetigen Willen auf Gott bekundete. So wurde er der Erlöser und trat in eine in Ewigkeit unauflösliche Verbindung mit Gott, weil seine Liebe nicht mehr aufhören kann. Als Siegespreis seiner Liebe hat er den Namen über alle Namen, das Gericht und göttliche Würde erhalten, so dass man ihn „den Gott aus der Jungfrau" nennen kann, der er in Gottes Vorherbestimmung und Vorherverkündigung immer gewesen ist (durch die Gnade und Bewährung ist er zum Gott geworden; die Stufen waren auch hier Geburt, Taufe, Auferweckung). Diese evangelische Christologie, die einzige, in der mit vollem Bewusstsein die religiöse Physik abgelehnt ist, stützte Paul durch Schriftbeweise und widerlegte eifrig die Gegner, namentlich die „alten Ausleger", die Alexandriner. Er schaffte alle Kirchenlieder ab, in denen die wesenhafte Gottheit Christi verkündet war; er wollte von „Substanzen" nichts wissen, sondern hielt sich an die lebendige Person. Seine Lehre wurde von den gebildeten griechischen Bischöfen als im höchsten Masse häretisch betrachtet: er habe das „Geheimniss" verraten. In dem Bekenntniss von sechs Bischöfen gegen ihn ist die physikalische Logoslehre in breiter Ausführung als wichtigster Bestandteil des apostolischen und katholischen Kirchenglaubens dargelegt. Auf der Synode verwarf man auch ausdrücklich das Wort „ὁμοούσιος", wahrscheinlich weil Paul es für den Logos gebraucht hatte, um durch dasselbe Gott sammt dem Logos als ein Subjekt zu bezeichnen. Mit Paul's Absetzung und Removirung (272) war es entschieden, dass kein katholischer Christ mehr die göttliche Physis des Erlösers bezweifeln durfte. Allein Paul's Lehre ist in Antiochien nicht spurlos untergegangen. Lucian und seine berühmte Gelehrtenschule, der Mutterschooss des Arianismus, ist vom Geiste Paul's befruchtet worden. Doch erscheint die Lehre im Arianismus durch Kombination mit dem hypostasirten λόγος-κτίσμα schlimm entstellt. Dagegen haben Photin und die grossen Antiochener — obgleich die letzteren das Nicänum anerkannten — das Beste, was sie hatten, von Paul gelernt: der sog. Nestorianismus wurzelt in Paul's Lehre, und in ihm ist Paul noch einmal verdammt worden.

Wie lange sich in abgelegenen orientalischen Gemeinden

adoptianische Anschauungen erhalten haben, zeigen die im Anfang des 4. Jahrh. geschriebenen Acta Archelai. Was ihr Verf., ein Kleriker, über Christus ausgeführt hat, ist Paul's Lehre sehr verwandt. Allein in den grossen Centren der Christenheit war der Adoptianismus um 270 völlig gebrochen.

§ 26. Die Ausscheidung des modalistischen Monarchianismus.

Nicht der Adoptianismus, sondern der Modalismus ist der gefährliche Gegner der Logoschristologie zwischen 180 und 300 gewesen, jene Lehre, nach welcher die Gottheit selbst in Christus inkarnirt angeschaut, er selbst als der leibhaftige Gott, der es allein ist, aufgefasst wurde. Gegen diese Ansicht haben Tertullian, Origenes, Novatian, besonders Hippolyt, am nachdrücklichsten gekämpft („Patripassiani" nennt sie zuerst Tertullian; im Orient wird später „Sabelliani" der gebräuchlichste Ausdruck). Hippolyt sagt, dass zu seiner Zeit die Frage die ganze Kirche bewegt habe (Philos. IX, 6: *μέγιστον τάραχον κατὰ πάντα τὸν κόσμον ἐν πᾶσιν τοῖς πιστοῖς ἐμβάλλουσιν*), und Tertullian und Origenes bezeugen, dass die Masse des christlichen Volkes monarchianisch denke. In Rom war von Victor bis Calixt der Modalismus die offizielle Lehre; unter den Montanisten dachte die eine Hälfte modalistisch; auch die marcionitische Kirche neigte zu dieser Auffassung, und in der katholischen Kirche wurden von Alters her viele Formeln gebraucht, die dieser Denkweise Vorschub leisteten, die ja in der That dem schlichten unreflektirten Glauben am besten entsprach (*ὁ θεός μου Χριστός*). Aber eine exklusive modalistische Lehre hat sich erst im Gegensatz zum Gnosticismus und zur Logoschristologie entwickelt, 1) um den Ditheismus abzuwehren, 2) um die volle Gottheit Christi zu behaupten, 3) um jeden Ansatz zum Gnosticismus abzuschneiden. Jetzt erst suchte man exegetisch als Lehre diesen Glauben zu begründen. Wissenschaftliche Theologen traten für ihn ein. Aber mehr als irgend einer anderen religiösen Vorstellung musste dieser die Berührung mit dem Denken und der Wissenschaft schädlich sein; sie war der Anfang vom Ende; indessen dauerte der Todeskampf sehr lang. Die stoische Philosophie wurde zu Hülfe gerufen mit ihrem Pantheismus und ihren dialektischen Formeln (die Adoptianer stützten sich z. T. auf Aristoteles, s. oben). So bietet die Kontroverse eine Seite, die sie der Kontroverse der Platoniker und gemeinen Stoiker über den Gottesbegriff ver-

wandt erscheinen lässt (ob der λόγος-θεός der letzte Gott ist oder ob hinter ihm noch ein apathisches ὄν als θεός steht). Die ältesten Vertreter des Modalismus aber haben zugleich ein ausgeprägtes biblisches Interesse gehabt.

a) Auch hier sind Kleinasien und Rom die ersten Schauplätze der Kontroverse gewesen. Dort war es Noët (er ist aber wahrscheinlich spät exkommunizirt worden), hier sein Schüler Epigonus (um 200), der den Kleomenes, dann den Sabellius für sich gewann. Gegen sie trat Hippolyt auf; allein die Bischöfe Roms (vor Allem Zephyrin) begünstigten die Schule. Calixt (217—222), von Haus aus Modalist, suchte alle Parteien durch eine vermittelnde Formel zu befriedigen und sah sich deshalb genötigt, sowohl den Hippolyt (Gegenbischof) als den Sabellius zu exkommuniziren. Seine Formel scheint wirklich die Mehrzahl beruhigt zu haben. Wie unvollkommen uns das Einzelne bekannt ist, zeigt der Umstand, dass Hippolyt über den Modalisten Praxeas in Rom (s. Tertullian) ganz schweigt. Wahrscheinlich ist dieser schon vor Epigonus nach Rom gekommen (vielleicht schon unter Eleutherus), hat aber damals keinen Streit erregt. Da er auch nach Karthago gekommen und ein entschiedener Antimontanist war, so braucht Tertullian seinen Namen, um den römischen Modalismus überhaupt (um 210) zu bekämpfen. Sicher ist, dass Victor, der den Theodotus exkommunizirte, dies nicht im Sinne der Logoschristologie, sondern mehr im Sinne des Modalismus gethan hat. Dennoch ist wohl zu beachten, dass die beiden monarchianischen Auffassungen einander näher stehen, als jede von ihnen der Logoschristologie. Beide vertraten die heilsgeschichtliche Auffassung der Person Christi gegenüber einer naturgeschichtlichen und gingen vielfach ineinander über (bei Beryll kann man zweifelhaft sein, ob er Adoptianer oder Modalist war; in den Schriften des Origenes lassen nicht wenige Stellen Zweifel, welche Partei er bekämpft; die Eintrachtsformel des Calixt schillert ebenfalls). Die einfachste Form des Modalismus zeigt Noët (s. Hippolyt): Christus ist der Vater selbst, der geboren und gestorben sei. Ist Christus nicht der Vater, so ist er nicht Gott. Neben dem monotheistischen Interesse (die Gegner werden δίθεοι genannt) ist es das Interesse an der vollen Gottheit Christi (*φάσκουσιν συνιστᾶν ἕνα θεόν — τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν — Χριστὸς ἦν θεὸς καὶ ἔπασχεν δι' ἡμᾶς αὐτὸς ὢν πατήρ, ἵνα καὶ σῶσαι ἡμᾶς δυνηθῇ*). Schriftbeweis war Exod. 3, 6; 20, 2 f.;

Jes. 44, 6; 45, 5. 14 f.; Baruch 3, 36; Joh. 10, 30; 14, 8 f.; Rom. 9, 5; das Joh.-Ev. war anerkannt; aber *Ἰωάννης μὲν λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ.* Der Begriff „Logos" wird streng abgelehnt. Spekulativ begründet (bei Kleomenes) wird der Gottesbegriff durch den Gedanken, Gott sei unsichtbar, wenn er will, sichtbar aber, wenn er sich zu sehen giebt; unfassbar, wenn er nicht gefasst werden will, fassbar, wenn er sich zu fassen giebt, ungezeugt und gezeugt, unsterblich und sterblich (alte Kirchenformeln, durch den stoischen Gottesbegriff gerechtfertigt). Der Vater, sofern er geruht hat geboren zu werden, ist der Sohn; beide sind also nur nominell unterschieden; aber die Unterscheidung ist auch eine heilsgeschichtliche. Für die Identität beriefen sie sich auch auf die AT lichen Theophanien. Dass sie in stoischer Weise das Moment der Endlichkeit in die Gottheit selbst hineinlegten, ist nicht zu erweisen. Es ist der alte naive Modalismus, der hier zu einer Theorie erhoben ist (übrigens beachte, dass alle nicht philosophischen altchristlichen Schriftsteller nur eine Geburt des Sohnes gekannt haben, die aus der Jungfrau). Die Theorie scheitert daran, dass unzweifelhaft in den Evangelien zwei Subjekte (Vater und Sohn) vorausgesetzt sind. Indessen haben die Modalisten schwerlich je rund behauptet: der Vater hat gelitten; sie sagten, der Sohn, welcher gelitten hat, ist mit dem Vater identisch (Bischof Zephyrin: *ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερα οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν*, aber: *οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός*). Komplizirter ist die Lehre des Praxeas und die Formel des Kallist; sie zeigen den Eindruck der Schwierigkeiten: „Logos" ist keine Substanz, sondern nichts Anderes als Schall und Wort. Praxeas, in der Tendenz und im Schriftbeweis mit Noët einig, unterscheidet doch schon mehr zwischen Vater und Sohn: Gott hat sich durch Annahme des Fleisches zum Sohn gemacht; das Fleisch macht den Vater zum Sohn, d. h. in der Person des Erlösers ist das Fleisch (der Mensch, Jesus) der Sohn, der Geist (Gott, Christus) der Vater (Berufung auf Luc. 1, 35). Das Geborene ist der Sohn; der Geist (Gott) hat nicht leiden können; sofern er sich ins Fleisch begeben, hat er mitgelitten (*„pater compassus est filio"*). Sobald nun die Unterscheidung von caro (filius) und spiritus (pater) streng genommen wird, geht der Modalismus in den Adoptianismus über. Dies ist z. T. bei Kallist geschehen, der in seine Eintrachtsformel den Logos (aber als Bezeichnung auch für den Vater) und ein adoptianisches Element

(das hat Hippolyt wohl bemerkt) aufgenommen, faktisch damit aber den römischeu Gemeindeglauben zur Logoschristologie und zur physischen Vergottungslehre — seinen alten Freund Sabellius exkommunizirend — übergeführt hat. Doch hat sich der gnostisirende Subordinatianismus Tertullian's und Hippolyt's in Rom niemals durchsetzen können (Kallist's Formel bei Hippol., Philosoph. IX, 12: *τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα* [stoischer *λόγος-θεός*] *καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὄν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον· οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν· καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος τά τε ἄνω καὶ κάτω· καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό. Καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἰρημένον·* Joh. 14, 11: *Τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα· οὐ γάρ, φησίν, ἐρῶ δύο θεοὺς πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ' ἕνα. Ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ, καὶ ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἕνα θεόν, καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ· οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι*). Sicherlich hat der gelehrte und einflussreiche Novatian (de trinit.) viel dafür gethan, dass man im Abendland sich endlich die Logoschristologie gefallen liess. Um 260 schreibt der römische Bischof Dionysius: *Σαβέλλιος βλασφημεῖ, αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγων τὸν πατέρα.* Cyprian bezeichnet den Patripassianismus als Pestilenz der Häresie wie den Marcionitismus, und selbst in eine Tochterrezension des römischen Symbols (Aquileja) drang der Zusatz ein: *„credo in deo patre omnipotente, invisibili et impassibili“*. Allein einen geeigneten Boden hat die Logoschristologie im Abendland niemals gefunden; man liess sie gelten, aber viel strenger hielt man — hier war man wirklich interessirt — an dem Glaubenssatz fest: Christus ist voller wahrhaftiger Gott, und es giebt nur einen Gott. Diese Haltung des Abendlands ist im arianischen Streit von ausschlaggebender Bedeutung geworden: die nicänische Lehre ist nicht als philosophische Spekulation, sondern als wissenschaftlich unvermittelter, symbolmässiger Glaube ebenso Eigentum der abendländischen Kirche des 3. Jahrh. gewesen, wie die chalcedonensische Lehre. Dabei brauchten viele abendländische Lehrer, die von Plato und vom Orient nicht beeinflusst waren, im 3. und 4. Jahrh. modalistische Formeln ruhig fort, vor Allem Commodian.

Überhaupt zeigt die Theologie der Abendländer bis Augustin eine Mischung von ciceronianischer Moral, massiver urchristlicher Eschatologie, unreflektirter Christologie mit mehr oder weniger latentem Modalismus (ein Gott im strengen Sinn, Christus Gott und Mensch) und praktischer Kirchenpolitik (Bussinstitut), die dem Orient ganz fremd ist (Arnobius, Lactantius, Commodian). Sie sind keine Mystiker, z. T. Gegner des Neuplatonismus. Wie schwer es ihnen gefallen, sich in die Spekulationen des Orients zu finden, zeigen die energischen, aber unbeholfenen Versuche des Hilarius und die theologische Barbarei des Lucifer. Wohl verständlich ist, dass sich gerade im Abendland der Modalismus als Sekte nicht so lange erhalten hat, wie im Morgenland; er fand eben in der herrschenden Lehrweise, selbst wo der Logos acceptirt war, eine Unterkunft.

b) Sehr getrübt sind die Berichte über den alten Modalismus im Orient; denn es ist nachmals Alles „Sabellianismus" genannt worden, was die ewige und bleibende Hypostase des Sohnes beanstandete (z. B. Marcell's Lehre). Auch bemächtigte sich schon im 3. Jahrh. im Orient die Spekulation der modalistischen These und bildete sie in mannigfaltigen Spielarten aus, und die Berichterstatter (Epiphanius, Athanasius u. s. w.) fügten wohl noch erfundene Formen hinzu. Wie man keine Geschichte der Logoschristologie von Origenes bis Athanasius im Orient schreiben kann — die Quellen sind vernichtet —, so auch keine Geschichte des Modalismus. Fest steht, dass der Kampf im Orient später begonnen hat, aber heftiger und langwieriger gewesen ist und die Ausbildung der origenistischen Christologie in der Richtung auf den Arianismus (also antithetisch) bestimmt hat. Die erste grössere Bewegung fand in der Pentapolis statt, nachdem Origenes die „einfältigen" Modalisten als christliche Brüder bekämpft und Bischöfe (römische) scharf getadelt hatte, die den Unterschied von Vater und Sohn zu einem bloss nominellen machen (die Verurteilung des O. zu Rom durch Pontian mag auch in Rücksicht auf seine Christologie erfolgt sein). Vielleicht ist Sabellius selbst von Rom aus am Ende seines Lebens (wieder?) in die Pentapolis gekommen. Er war schon tot, als Dionysius von Alexandrien den dortigen Sabellianismus bekämpfte. Dieser unterscheidet sich von dem Noët's durch sorgfältigere theologische Ausführung uud durch Berücksichtigung des h. Geistes: an einem Wesen haften drei Namen (Vater, Sohn und

Geist), sonst wäre der Polytheismus etablirt; die drei Namen sind zugleich drei Energien. Das eine Wesen ist *υἱοπάτωρ* zu nennen — eine Bezeichnung für Gottes Wesen selbst. Aber es ist nicht gleichzeitig Vater und Sohn, sondern in drei aufeinanderfolgenden, sich ablösenden Energien (Prosopen) wirksam als Schöpfer und Gesetzgeber, als Erlöser, als Lebendigmacher (durch diese Lehre wurde der Begriff „Prosopon", „Person" im Orient discreditirt). Ob es dem Sabellius möglich gewesen, den Gedanken der strengen Succession durchzuführen, wissen wir nicht. Vielleicht hat er doch das Prosopon des Vaters fortwirken lassen (die Sabellianer beriefen sich auf ATliche Schriften, aber auch auf das Ägypter Ev. und andere Apokryphen — ein Beweis, dass sich der katholische Kanon in der Pentapolis noch nicht durchgesetzt hatte). Von dem älteren Modalismus unterscheidet sich dieser nicht durch einen stärkeren pantheistischen Zug oder durch eine neue Trinitätslehre (beides ist erst später im 4. Jahrh. dazu gekommen, wenn nicht von den Berichterstattern eingetragen), sondern in dem Versuch, die Succession der Prosopen nachzuweisen, in der Reflexion auf den h. Geist (s. oben) und in der formellen Parallelisirung des Prosopon des Vaters mit den beiden anderen Prosopen, die allerdings dazu aufforderte, hinter den Prosopen eine *μονάς-λόγος* anzunehmen (*συστολή* und *πλατυσμός*), die nie sich selbst offenbart, sondern nur in Wirkungen erkannt wird (diese Auffassung sagte SCHLEIERMACHER zu, Theol. Ztschr. 1822 H. 3). Die Kosmologie ist von Sabellius als eine Parallele zur Soteriologie eingeführt, mit der Bevorzugung des Vaters gebrochen, und damit ist in eigentümlicher Weise die athanasianische, resp. die augustinische Christologie vorbereitet. Das ist die entscheidende Bedeutung des Sabellianismus im Orient. Er hat dort dem *ὁμοούσιος* den Weg gebahnt; denn dass sich Sabellianer dieses Worts bedienten (andrerseits auch Paul von Samos.), ist wahrscheinlich. Während innerhalb des Modalismus bisher kein festes Band Kosmologie und Soteriologie verknüpfte, wurde durch den späteren Sabellianismus die Welt- und Heilsgeschichte zu einer Geschichte des sich offenbarenden Gottes: er wurde der Logoschristologie ebenbürtig. In verschiedener Weise haben Marcell und Athanasius versucht, den Grundgedanken des Modalismus mit der Logoschristologie zu versöhnen: jener ist gescheitert, dieser hat gesiegt, indem er aus der Logosidee die Weltidee fast ganz entfernte, d. h. den Logos, wie die

Sabellianer den *υἱός*, in das Wesen, ja in die numerische Einheit Gottes zurückführte.

§ 27. Geschichte der orientalischen Theologie bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts.

Zunächst hatte der Modalismus die Folge, dass die Schüler des Origenes die Logoschristologie scharf subordinatianisch ausbildeten. Dionysius von Alex. ging so weit, dass er in einem Lehrbriefe den Sohn einfach als Geschöpf bezeichnete, das sich zum Vater verhalte wie der Weinstock zum Gärtner und wie der Kahn zum Schiffsbaumann (Athanas., de sentent. Dionys.). Er wurde bei seinem römischen gleichnamigen Kollegen verklagt (um 260); dieser erliess ein warnendes Schreiben, in dem er — höchst charakteristisch — den Modalismus als Häresie auf die eine, die in Alexandrien geltende Christologie, aber gänzlich unverstanden und in rohester Form, als Dreigötterei auf die andere Seite stellte und, ohne jede Vermittelung, als die Wahrheit die Paradoxie hinstellte, es sei zu glauben an Vater, Sohn und Geist, und diese Drei seien gleich Eins. Der alexandrinische Kollege, nun die andere Seite der origenistischen Christologie hervorkehrend, kroch zu Kreuz, erklärte, er habe nichts gegen das Wort *ὁμοούσιος*, der Vater sei immer Vater gewesen, der Sohn immer Sohn, und dieser verhalte sich zu jenem wie die Ausstrahlung zum Licht, der Ausfluss zur Quelle; ja er ging noch weiter und erklärte, dass schon in der Benennung „Vater" der Sohn mitgesetzt sei. Allein in dem diplomatischen Schriftstück hatte sich der Bischof doch eine Mentalreservation gestattet; er hätte die neuplatonische Philosophie, d. h. die Wissenschaft, abdanken müssen, wenn er jeden *μερισμός* in der Gottheit abgelehnt hätte. Der Streit war ein Vorspiel des arianischen, endete schnell, und sein Ausgang hat die Alexandriner zunächst nicht genötigt, ihre Spekulationen zu beschränken. Auch sonst waren sie eifrig bemüht, den alten einfältigen Glauben in den Gemeinden, wenn er unbequem wurde, durch den philosophischen zu ersetzen (Dionysius wirkt in den ägyptischen Dörfern gegen den Chiliasmus; sein Gegner Nepos; Euseb., h. e. VII, 24. 25), zugleich aber die empiristische Philosophie zu widerlegen (Dionysius' Schrift über die Natur wider die Atomtheorie). Die Logos- und Christuslehre ist von den Vorstehern der Katechetenschule im Geist des Origenes ausgebildet worden (feiner philosophischer Polytheismus);

aber aus der umfangreichen Litteratur haben wir nur dürftige Fragmente. Pierius, der Origenes iunior, hat ausdrücklich Vater und Logos als zwei *οὐσίαι* und zwei *φύσεις* bezeichnet und den h. Geist dem Sohne als 3. Usie tief untergeordnet. Er lehrte die Präexistenz der Seelen und bestritt den Wortsinn einiger Schriftstellen als nicht massgebend. Theognost (z. Z. Diocletians) hat eine umfangreiche, leider untergegangene Dogmatik verfasst, die, in der Systematik der des Origenes überlegen, die Form gehabt zu haben scheint, die bis heute üblich ist. Er hat übrigens den Origenismus in der Richtung auf Arius fortgebildet. Ein anderer Origenist, Hierakas, hat einen Mönchsverein gestiftet, einzig in der Ehelosigkeit das Neue in der christlichen Ethik erkannt und, wie es scheint, die substanzielle Einheit von Vater und Sohn stärker betont. Jedenfalls hat dies der Bischof von Alex., Petrus, gethan († als Märtyrer 311). In ihm lenkt der alexandrinische Bischof wieder in die Haltung jenes Demetrius ein, der den Origenes verdammt hat. Unter welchen Umständen dies geschehen ist, ist unbekannt. Aber aus den Resten der Schriften des Petrus geht hervor, dass er den biblischen Realismus (Schöpfungs- und Sündenfallsgeschichte) an die Stelle des origenistischen Spiritualismus gesetzt und diesen als *μάθημα τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας* bezeichnet hat. Allein diese Reaktion war bei Petrus noch keine radikale; er hat nur Spitzen abgestumpft. Er beginnt in Alexandrien den Ausgleich zwischen dem realistischen Glauben der Einfältigen und der Glaubenswissenschaft mittelst Abzügen und Zusätzen: was vorschwebte, war ein einheitlicher Glaube, der zugleich kirchlich und wissenschaftlich sein sollte. Allein dafür war die Zeit noch nicht da (s. die Kappadocier); noch herrschte Freiheit in der Theologie, die freilich zur völligen Verweltlichung und philosophischen Versumpfung zu führen drohte. Bereits waren alle Begriffe der Zukunft in Kurs; aber es fehlte ihnen noch das bestimmte Gepräge und der feste Wert[1]), ja sie wurden sämmtlich als unbiblisch von

1) So *μονάς, τριάς, οὐσία, φύσις, ὑποκείμενον, ὑπόστασις, πρόσωπον, περιγραφή, μερίζεσθαι, διαιρεῖν, πλατύνειν, συγκεφαλαιοῦσθαι, κτίζειν, ποιεῖν, γίγνεσθαι, γεννᾶν, ὁμοούσιος, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, διὰ τοῦ θελήματος, θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ἦν ὅτε οὐκ ἦν, οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν, ἕτερος κατ' οὐσίαν, ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος, ἀγέννητος, ἀλλότριος, πηγὴ τῆς θεότητος, δύο οὐσίαι, οὐσία οὐσιωμένη, ἐνανθρώπησις, θεάνθρωπος, ἕνωσις οὐσιώδης, ἕνωσις κατὰ μετουσίαν, συνάφεια κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν, συγκρᾶσις, ἐνοικεῖν* etc.

Vielen noch für verdächtig angesehen. Den Zustand der Glaubenslehre spiegeln am besten die Werke des Gregorius Thaumaturgus, des begeisterten Origenesschülers, ab, des einflussreichsten Theologen in Kleinasien. Man erkennt hier, dass selbst den „Wissenschaftlichen" vor dem feinen Polytheismus, den sie einführten, bange wurde, weiter, dass die Christologie ein reines Philosophem geworden war: das Symbol, das Gregor in den Gemeinden als Taufsymbol und für den Unterricht verbreitete und das als geoffenbart galt, hat kaum in einem Satz Anklänge an Biblisches; es ist ein Kompendium der sublimsten Spekulation, nur in den Worten, Vater, Sohn und Geist, an das Evangelium erinnernd. Darin sollte der christliche Glaube sich wiedererkennen! Wie gross war die Gefahr, dass das Christentum im Orient in Philosophie und Mysterien unterging![1])

Kein Wunder, dass doch eine Reaktion sich regte, wenn auch eine zahme. Neben Petrus von Alex. traten um 300 hier und dort im Orient Gegner des Origenes auf und nötigten seine Verehrer zur Verteidigung. Der bedeutendste und einflussreichste Gegner ist Methodius (um 300, Ausgaben seiner Schriften von AJahn und von NBonwetsch). Er war kein Feind des Plato und der Spekulation — im Gegenteil; aber er wollte den biblischen Realismus und die wörtlich verstandene Glaubensregel mit der Wissenschaft ausgleichen — ein neuer Irenäus wollte er einen einheitlichen Glauben, der echt kirchlich und echt wissenschaftlich sei. Also mussten dem Origenismus alle häretischen Spitzen abgebrochen werden, damit er in dieser Gestalt in den Kirchenglauben selbst eininterpretirt werden konnte (spekulativer Realismus;

1) Das Symbol Gregor's lautet: *Εἷς θεός, πατὴρ λόγου ζῶντος, σοφίας ὑφεστώσης καὶ δυνάμεως καὶ χαρακτῆρος ἀϊδίου, τέλειος τελείου γεννήτωρ, πατὴρ υἱοῦ μονογενοῦς. εἷς κύριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἐνεργός, σοφία τῆς τῶν ὅλων συστάσεως περιεκτικὴ καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητική, υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρός, ἀόρατος ἀοράτου καὶ ἄφθαρτος ἀφθάρτου καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ ἀΐδιος ἀϊδίου. καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον, ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον καὶ δι' υἱοῦ πεφηνὸς [δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις], εἰκὼν τοῦ υἱοῦ, τελείου τελεία, ζωὴ ζώντων αἰτία [πηγὴ ἁγία], ἁγιότης ἁγιασμοῦ χορηγός, ἐν ᾧ φανεροῦται θεὸς ὁ πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι, καὶ θεὸς ὁ υἱὸς ὁ διὰ πάντων — τριὰς τείλεια, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη· οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε ἐπείσακτον, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν· οὔτε γὰρ ἐνέλιπέ ποτε υἱὸς πατρί, οὔτε υἱῷ πνεῦμα, ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριὰς ἀεί.*

Methodius hat den Irenäus gelesen). Vor Allem musste der Pessimismus des Origenes in Bezug auf die Welt (innerhalb der Kosmologie) abgethan werden: die Materie und der Menschenleib sind von Gott gewollt und werden daher verklärt werden und ewig bleiben. Dem entsprechend wurde die origenistische Lehre von der ewigen Schöpfung der Geister, von dem präexistenten Fall, von dem Wesen und Zweck der Welt u. s. w. abgethan. Dafür wurde die mystisch-realistische Lehre des Irenäus von Adam (der Menschheit) wieder eingeführt, aber nur noch mystischer ausgebildet und die Rekapitulationstheorie ihr beigesellt. Die Menschen vor Christus sind Adam gewesen (erlösungsbedürftig, aber Kindeszustand). Durch den 2. Adam verbindet sich der Logos mit uns. Aber Methodius ging noch einen Schritt weiter; die ganze neue Menschheit ist der 2. Adam. Alle sollen Christus werden, indem der Logos sich mit jeder einzelnen Seele so verbindet wie mit Christus (für jede Seele muss sich die Herabkunft des Logos vom Himmel und sein Tod wiederholen — nämlich im Innern). Dies geschieht nicht sowohl durch die Erkenntniss, als vielmehr durch Mystik, Jungfräulichkeit und Askese. Der theoretische Optimismus wird also balancirt durch die in der Jungfräulichkeit ausgesprochene Weltverneinung. Kein Kirchenmann vor Methodius hat die Jungfräulichkeit so geschätzt, so sehr als Mittel der mystischen Vereinigung mit der Gottheit gepriesen, wie er (die Virginität ist das Ziel der Inkarnation). Indem hier der Realismus der Glaubenslehre mit der origenistischen Spekulation verbunden, die Zweiheit von Glaube und Glaubenswissenschaft auf eine Einheit reduzirt, der theoretische Optimismus (in Bezug auf die sinnliche Welt) mit der praktischen Weltverneinung verknüpft und Alles auf die mystische Verbindung mit der Gottheit durch die Virginität abgezweckt ist, ohne dass die objektive Bedeutung Christus' des Erlösers verneint wäre (aber zurückgeschoben ist sie), ist die Dogmatik der Zukunft im Umriss gewonnen.

Was Methodius für die Dogmatik als ausgeführte Lehre gethan hat, thaten um 300 die Bischöfe für die Glaubensregel, sofern sie die wissenschaftliche Logoslehre in die Unterrichtssymbole einführten, damit die Neutralisirung des Unterschieds von Glaube und wissenschaftlicher Dogmatik beförderten und die Hauptergebnisse der griechischen Spekulation unter den Schutz der apostolischen Überlieferung stellten. Die orientalischen

Symbole aus dieser Zeit (Symbol von Cäsarea, von Alexandrien, der sechs Bischöfe gegen Paul, des Gregorius Thaumaturgus u. s. w.) geben sich als den undiskutirbaren apostolischen Glauben der Gemeinde und sind doch philosophische Verarbeitungen der Glaubensregel: die exegetisch-spekulative Theologie ist in den Glauben selbst eingeführt. Dies ist durch die Logoslehre geschehen; das Dogma ist nun gefunden und eingebürgert. Ein Göttliches ist wesenhaft auf Erden erschienen, und diese Erscheinung ist der Schlüssel für die Kosmologie und Soteriologie. Allein nur diese Grundthese war in weitesten Kreisen anerkannt. Man konnte sich aber nicht bei ihr beruhigen, solange nicht festgestellt war, wie sich das auf Erden erschienene Göttliche zu der höchsten Gottheit verhält. Ist das auf Erden erschienene Göttliche die Gottheit selber oder ist es eine untergeordnete, zweite Gottheit? Sind wir von Gott selbst zu Gott erlöst, oder stehen wir auch in der christlichen Religion nur in einem kosmischen System, und ist unser Erlöser nur der in der Welt wirksame Untergott? Die richtige Antwort auf diese Frage war geeignet, die philosophischen Prämissen der damaligen Dogmatik zu bedrohen. Wird sie gefunden werden? wird sie, wenn gefunden, konsequent durchgeführt werden? Die Geschichte hat auf die erste Frage mit Ja, auf die zweite mit Nein geantwortet.

Zweiter Teil.

Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas.

Erstes Buch.

Die Entwickelungsgeschichte des Dogmas als Lehre von dem Gottmenschen auf dem Grunde der natürlichen Theologie.

Erstes Kapitel.

Geschichtliche Orientirung.

§ 28.

CWFWalch, Entw. einer vollst. Historie der Ketzereien, 1762 ff. — CJHefele, Konziliengesch.[2] Bd. I—IV. — Geschichte des römischen Reiches von Tillemont, Gibbon und LRanke (Weltgesch. Bd. IV u. V). — JRéville, Die Religion zu Rom unter den Severern (deutsch von GKrüger 1888). — VSchultze, Gesch. des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums. 2 Bde. 1887 f. — GBoissier, La fin du paganisme. 2 Bde. 1891. — IDorner, Entw.-Gesch. d. L. v. d. Person Christi.[2] 1853. — HSchultz, Die L. v. d. Gottheit Christi, 1881. — FGass, Symbolik d. griech. K., 1872. — FKattenbusch, Lehrbuch der vergleich. Konfessionskunde. 1. Bd. 1890. — HDenzinger, Ritus Orientalium, 2 Bde. 1863 f.

Die christliche Religion hat im 3. Jahrh. keinen Kompromiss mit irgend einer der heidnischen Religionen geschlossen und sich fern ab von den zahlreichen Kreuzungen gehalten, aus denen sich unter dem Einfluss der monotheistischen Religionsphilosophie eine neue Religiosität entwickelte. Allein der Geist dieser Religiosität ist in die Kirche eingezogen und hat die ihm entsprechenden Ausdrucksformen in der Lehre und im Kultus hervorgehen lassen. Das Testament des Urchristentums (die heiligen Schriften) und das Testament der Antike (die neuplatonische Spekulation) waren am Ende des 3. Jahrh. innig und, wie es schien, untrennbar in den grossen Kirchen des Orients verbunden. Durch die Aufnahme der Logoschristologie als des kirchlichen Centraldogmas war die kirchliche Lehre, auch für die Laien, auf dem Boden des Hellenismus festgebannt. Sie wurde für die grosse Mehrzahl der

Christen dadurch zum Mysterium. Aber eben nach Mysterien suchte man. Nicht die Frische und Klarheit einer Religion zog an, sondern sie musste etwas Raffinirtes und Komplizirtes haben, ein Bau im Barockstil sein, um die Menschen zu befriedigen, die damals alle idealistischen Triebe ihrer Natur in der Religion befriedigt sehen wollten. Mit diesem Verlangen verband sich die höchste Pietät gegen alles Überlieferte, wie sie Restaurationsepochen eigen ist. Aber, wie immer, wurde das Alte durch die Konservirung ein Neues und das Neue unter den Schutz des Alten gestellt. Was die Kirche brauchte an Lehr-, Kultus- und Verfassungsordnungen, war „apostolisch" oder stammte angeblich aus den heiligen Schriften. Aber in Wahrheit legitimirte sie in ihrer Mitte die hellenische Spekulation, die superstitiösen Anschauungen und Gebräuche der heidnischen Mysterienkulte und die Institutionen der verfallenden Staatsverfassung, denen sie sich anschmiegte und die bei ihr neue Kraft erhielten. In der Theorie monotheistisch, drohte sie in praxi polytheistisch zu werden und dem ganzen Apparat niederer oder verbildeter Religionen Raum zu geben. Aus der Religion der reinen Vernunft und der strengsten Moral, als welche die Apologeten einst das Christentum dargestellt hatten, wurde sie die Religion der kräftigsten Weihen, der geheimnissvollen Mittel und einer sinnenfälligen Heiligkeit. Der Zug, mechanisch entsühnende Weihen (Sakramente) zu erfinden, trat immer stärker hervor und gereichte selbst strengdenkenden Heiden zum Anstoss.

Die Anpassung an die lokalen Kulte, Sitten und Gewohnheiten musste auf die Dauer zu einer vollkommenen Verweltlichung und zu einer Zersplitterung der Kirche (zu Nationalkirchen) führen: allein zunächst war das Gemeinsame noch stärker als das Trennende. Die Anerkennung derselben Autoritäten und Schemata, die gleichmässige Hochschätzung derselben sakramentalen Weihen, der Abscheu vor dem groben Polytheismus und der Zug zur Askese um des jenseitigen Lebens willen bildeten neben der gleichartig und streng ausgebildeten bischöflichen Verfassung die gemeinsame Basis der Kirchen. Alle diese Elemente reichten indess nicht aus, die Einheit der Kirchen zu erhalten. Hätte Konstantin nicht ein neues Band um sie geschlungen, indem er sie zur Reichskirche erhob, so wäre die Zersplitterung, die man vom 5. Jahrh. ab beobachtet, viel früher eingetreten; denn die bischöflich-metropolitane Verfassung barg ein zentrifugales Ele-

ment in ihrem Innern; die Askese, in der sich alle Ernstdenkenden zusammenfanden, drohte die geschichtlichen Bedingungen, auf denen die Religion stand, allmählich aufzulösen und die gemeinschaftliche Gottesverehrung zu zerstören, und in die Ausprägung der Autoritäten und Lehrformeln schlichen sich mehr und mehr Unterschiede ein, die ihre Einheitlichkeit in Frage stellten.

Nimmt man seinen Standort am Ende des 3. Jahrh., so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass das kirchliche Christentum damals von vollkommener Verweltlichung und von äusserer und innerer Auflösung bedroht gewesen ist Die Gefahr der inneren, unmittelbar vor der diokletianischen Verfolgung, hat Eusebius selbst konstatirt (h. e. VIII, 1). Er gesteht — wenigstens von den Kirchen des Orients — ein, dass sie in die Welt zu zerfliessen drohten, dass sich das pure Heidentum in dem Leben der Geistlichen und Laien breit machte. Die diokletianische Verfolgung fügte die äussere Gefahr hinzu, und man kann nicht sagen, dass es lediglich die Kraft der Kirche gewesen sei, die die Gefahr siegreich bestanden hat.

Schon damals war die Kirche Bischofs- und Theologenkirche. Allein diejenige Macht, die, wie die Dinge damals lagen, die Eigenart der Religion allein energisch stützen konnte — die Theologie —, war nahe daran, sie aufzulösen und der Welt preiszugeben.

Es ist am Schlusse des ersten Teils geschildert worden, wie in der Kirche die philosophische Theologie zum Siege gekommen ist und ihre Sätze in die Glaubensformeln selbst eingebürgert hat. Der „Ebionitismus“ und „Sabellianismus“ waren besiegt; das Panier der neuplatonischen Philosophie war aber trotz der Abschüttelung des Gnosticismus aufgepflanzt. Alle Denkenden standen unter dem Einfluss des Origenes. Aber war das System dieses Mannes an sich schon heterodox, so bedrohte die Entwickelung der alexandrinischen Theologie die Kirche mit weiteren Gefahren. Origenes hatte Gnosis und Pistis unvermischt gehalten; er hatte in konservativem Sinn alles Wertvolle einzugliedern und die verschiedenen Faktoren (kosmologische und soteriologische) in eine Art von Gleichgewicht zu bringen verstanden; er hatte seiner Theologie durch strengen Anschluss an die h. Texte ein biblisches Gepräge gegeben und durchweg den Schriftbeweis verlangt. Überall traten aber hier bei den Epigonen Veränderungen ein: 1) bemühten sich sowohl die Schüler als die Gegner des Origenes, Pistis und Gnosis wieder auf eine Fläche zu

setzen, der Glaubensregel Philosophisches hinzuzufügen und von der Gnosis Einiges abzuziehen. Eben dadurch drohte eine Versumpfung und Verwirrung, die O. sorgsam abgewehrt hatte: der Glaube selbst wurde den Laien undurchsichtig und unverständlich; 2) die kosmologischen und rein philosophischen Interessen erhielten in der Theologie ein Übergewicht über die soteriologischen. Dem entsprechend wurde die Christologie wieder in höherem Grade philosophische Logoslehre (wie bei den Apologeten), und die Idee des kosmischen Gottes als des Untergottes neben dem höchsten Gott bedrohte geradezu den Monotheismus. Schon wurden hier und dort — im Gegensatz zum „Sabellianismus — Glaubensformeln aufgestellt, in denen von Christus gar nicht die Rede war, sondern lediglich der Logos mit einem Schwall philosophischer Prädikate als der erscheinende aber untergeordnete Gott verherrlicht wurde; schon wurde die Menschwerdung als Aufgang der Sonne gefeiert, die alle Menschen erleuchtet; schon schien man sich der neuplatonischen Idee des einen unnennbaren Wesens und seiner abgestuften mehr oder minder zahlreichen Kräfte, Erscheinungen, Statthalter anpassen zu wollen, indem man Alles mit einem üppig aufwuchernden Gewinde philosophischer Kunstausdrücke umzog; 3) trat sogar die h. Schrift bei diesen Bemühungen, auch nur im Sinne einer formalen Instanz, etwas zurück, ohne indess ihre Geltung einzubüssen. Die Theologie, die aus diesen Elementen gebildet war (z. B. Eusebius von Cäsarea ist ihr konservativer, biblisch gerichteter Repräsentant), liess Alles gelten, was sich in den Linien des Origenismus hielt. Ihre Vertreter empfanden sich als die Konservativen, indem sie jede festere Präzisirung der Gotteslehre (Trinitätslehre) und der Lehre von Christus als Neuerungen ablehnten (Widerwille gegen die Präzisirung bisher nicht präzisirter Dogmen hat die Majorität in der Kirche stets beseelt; denn Präzisirung ist Neuerung) und um der Wissenschaft und des „Glaubens“ willen sich lediglich abmühten, die Logoslehre im kosmologischen Sinn auszugestalten und alles Innerliche und Sittliche dem Gedanken der Wahlfreiheit unterzuordnen.

Weder die Gedanken einer heroischen Askese, noch die realistische Mystik im Sinne des Methodius, noch Abzüge an den Heterodoxien des Origenes konnten hier helfen. Die Theologie und mit ihr die Kirche schien rettungslos in die Zeitströmung zu versinken. Aber wie am Anfang des 4. Jahrh. ein Mann aufgetreten

ist, der die durch innern Hader und äussere Verfolgung tief bedrohte Kirche gerettet hat — Konstantin, so ist um dieselbe Zeit ein anderer Mann erschienen, der die Kirche vor der völligen Verweltlichung ihrer Glaubensgrundlagen bewahrt hat — Athanasius. Zwar haben Reaktionen gegen die Ausbildung der Logoslehre in der Richtung auf die völlige Entfremdung des Sohnes vom Vater im Orient wahrscheinlich zu keiner Zeit gefehlt; aber erst Athanasius hat (unterstützt vom Abendland, dessen Bischöfe jedoch den Kern der Frage ursprünglich nicht erkannt haben) der christlichen Religion auf dem einmal gegebenen Boden der griechischen Spekulation das eigene Gebiet gesichert und Alles auf den Gedanken der Erlösung durch Gott selbst d. h. durch den Gottmenschen, der mit Gott wesenseins ist, zurückgeführt. Nicht um eine Formel war es ihm zu thun, sondern um einen entscheidenden Gedanken des Glaubens, um die Erlösung zu göttlichem Leben durch den Gottmenschen. Einzig auf der Gewissheit, dass das Göttliche, welches in Christus erschienen ist, die Natur der Gottheit selber habe und nur deshalb im Stande sei, uns zu göttlichem Leben zu erheben, soll der Glaube seine Kraft, das Leben sein Gesetz und die Theologie ihre Richtung empfangen. Indem Athanasius aber den Glauben an den Gottmenschen, der uns allein von Tod und Sünde befreit, an die Spitze stellte, gab er zugleich der praktischen Frömmigkeit, wie sie damals fast ausschliesslich in der mönchischen Askese lebte, das höchste Motiv. Er verband das Ὁμοούσιος, das die Vergottung der menschlichen Natur verbürgt, aufs Engste mit der mönchischen Askese und hob diese aus ihrem noch unterirdischen oder doch unsicheren Bereiche in das öffentliche Leben der Kirche. Indem er die Formel vom λόγος κτίσμα, die neuplatonische Lehre von einer absteigenden Trinität, als eine heidnische, das Wesen des Christentums verleugnende bekämpfte, bekämpfte er zugleich ebenso energisch das weltförmige Treiben. Er ist der Vater der kirchlichen Orthodoxie und der Patron des kirchlichen Mönchtums geworden: nichts Neues hat er gelehrt, neu war nur die That, die Energie und Ausschliesslichkeit seines Betrachtens und Handelns in einer Zeit, da Alles zu zerfliessen drohte. Er ist auch kein wissenschaftlicher Theologe im strengsten Sinn gewesen, sondern er ist aus der Theologie in die Frömmigkeit herabgestiegen und hat das treffende Wort gefunden. Er ehrte die Wissenschaft, auch die des Origenes; aber er entfernte sich von dem verständigen Denken

seiner Zeit. Indem er die Prämissen desselben zugestand, fügte er ihnen ein Element bei, das die Spekulation niemals vollständig aufzuarbeiten vermocht hat. Nichts war ihr hier unverständlicher als die Annahme der Wesenseinheit der ruhenden und der wirkenden Gottheit. Athanasius befestigte eine Kluft zwischen dem Logos, an den die Philosophen dachten, und dem Logos, dessen erlösende Kraft er verkündete. Was er von diesem aussagte, indem er das Geheimniss stark und kräftig aussprach und sich keineswegs in neuen Distinktionen gefiel, erschien den Griechen als ein Ärgerniss und eine Thorheit. Aber er scheute diesen Vorwurf nicht, umschrieb vielmehr innerhalb der einmal gegebenen Spekulation dem christlichen Glauben ein eigenes Gebiet und hat so den Weg gefunden, um die völlige Hellenisirung und Verweltlichung des Christentums abzuwehren.

Die Dogmengeschichte des Orients seit dem Nicänum zeigt zwei verflochtene Entwickelungsreihen. Erstlich wurde die Idee des Gottmenschen unter dem Gesichtspunkt der Erlösung des Menschengeschlechts zu göttlichem Leben — also der Glaube des Athanasius — nach allen Seiten präzisirt (Dogmengeschichte im strengen Sinn des Worts). Zweitens galt es festzustellen, wie viel von dem spekulativen System des Origenes, resp. von der *Ἑλληνικὴ παιδεία*, in der Kirche erträglich sei, anders ausgedrückt: in welchem Masse die h. Schriften und die Glaubensregel eine spekulative Umdeutung und Spiritualisirung vertrügen. Die Behandlung beider Probleme war durch hundert Umstände (auch politische) erschwert, vor Allem aber deshalb verdunkelt und vergiftet, weil die Kirche eine theologische Arbeit am Dogma niemals vor sich selber zugestehen durfte, und weil zugleich die grosse Mehrzahl der Christen in der That jede zu neuen Formeln führende Arbeit als Abfall von dem Glauben, weil als Neuerung, scheute. Der Schein des „semper idem" musste stets aufrecht erhalten werden, da ja die Kirche im „apostolischen Erbe" Alles fix und fertig besitzt. Die Theologie und die Theologen — gerade die besten — kamen dadurch bei Lebzeiten und nach dem Tode in die schlimmste Lage: bei Lebzeiten galten sie als Neuerer und nach dem Tode, wenn das Dogma über sie hinaus fortgeschritten war, kamen sie oft genug völlig in Misskredit; denn das präziser ausgebildete Dogma wurde nun der Massstab, den man selbst an die Theologen der ältesten Zeit anlegte. Zur Ruhe kam die Kirche

erst, als die Dogmenbildung aufhörte und neben das fertige Dogma eine scholastisch-mystische Theologie und eine harmlose antiquarische Wissenschaft traten, die beide das Dogma nicht mehr antasteten, sondern es entweder als ein Festgegebenes explizirten oder es, indifferent, bei Seite liegen liessen. Damit war endlich erreicht, was die „Konservativen" stets ersehnt hatten. Aber die lebendige Frömmigkeit hatte sich unterdess dem Dogma entzogen und betrachtete im Grunde den geistigen Glauben nicht mehr als die Sphäre, in der sie lebte, und als ihren ureigenen und frischen Ausdruck, sondern als das heilige Erbe des Altertums und als die Vorbedingung, um die christlichen Güter geniessen zu können.

Perioden der Dogmengeschichte im Orient: Konstantin ermöglichte eine einheitliche Entwickelung der Kirche im Dogma (ökumenische Synoden als forum publicum; an die Stelle der provinzialkirchlichen Symbole tritt ein einheitliches dogmatisches Bekenntniss); allein die Unifizirung der Kirchen wurde genau genommen nie perfekt, und der nationalkirchliche Partikularismus erstarkte gerade im Gegensatz zum Byzantinismus, wurde aber im Occident überwunden, weil sich dort das altrömische Reich in die römische Kirche rettete. Indem das Morgenland zerfiel und der Islam schliesslich die Schöpfung Alexanders des Grossen völlig zertrümmerte, Griechen und Semiten scheidend, fielen Abendland und Morgenland immer mehr auseinander. Doch hat bis zum Schluss der dogmenbildenden Periode des Morgenlands das Abendland den regsten, oft entscheidenden Anteil an den dogmatischen Feststellungen genommen.

I. Periode von 318—381 (383). Präzisirung der vollen Gottheit des Erlösers. Athanasius, Konstantin, die Kappadocier, Theodosius. Die Orthodoxie siegt durch die Festigkeit des Athanasius und einiger Abendländer, durch den Gang der Weltbegebenheiten (des Arius, Julian und Valens plötzliches Ende, Auftreten des Abendländers Theodosius im Morgenland) und durch das Vermögen der Kappadocier, den Glauben des Athanasius — freilich nicht ohne Abzug — in der origenistischen Wissenschaft unterzubringen,

II. Periode von 383—451. Die selbständige theologische Wissenschaft (*Ἑλληνικὴ παιδεία*, Origenes) wird bereits heftig bekämpft; die kirchlichen Führer geben sie preis und werfen sich

mehr und mehr der Gemeinde- und Mönchsorthodoxie in die Arme. Über das christologische Dogma erheben sich zwischen Antiochien und Alexandrien die heftigsten Streitigkeiten, hinter denen sich die Machtfrage verbirgt. Die korrekte Lehre siegt zu Ephesus 449; allein mit der Tyrannis der alexandrinischen Patriarchen verbunden, muss sie das Geschick der letzteren teilen, über die Kaiser und Staat triumphiren. Dem Kaiser bleibt nichts übrig, als die abendländische Formel als die orthodoxe zu proklamiren (das Chalcedonense), die zunächst dem Orient fremd ist und nicht ohne Grund als häretisch empfunden wird,

III. Periode von 451—553. Aufruhr und Schisma im Orient des Chalcedonense wegen; der Monophysitismus ist in lebendigster Bewegung, die „Orthodoxie" zunächst ratlos. Aber der spekulative Platonismus hatte abgewirtschaftet; an seine Stelle war auch in der allgemeinen Wissenschaft die aristotelische Dialektik und Scholastik getreten, andrerseits eine Mysteriosophie, die aus jeder Formel und jedem Ritus etwas zu machen verstand. Diesen Mächten gelingt es, sich die aufgenötigte Formel zurechtzulegen (Leontius von Byzanz, der Areopagite). Justinian, überall abschliessend, kodifizirt das Dogma ebenso wie das Recht und schliesst nicht nur die Schule von Athen, sondern auch die von Alexandrien und Antiochien. Origenes und die antiochenischen Theologen werden verdammt. Als theologische Wissenschaft bleibt nur eine Wissenschaft zweiter Ordnung übrig — die Scholastik und die Kultusmystik, diese freilich im letzten Grunde wie im Ziele heterodox, äusserlich aber korrekt. Die Kirche reagirt nicht; denn sie hat stets Ruhe gewollt, und die Frömmigkeit hatte sich längst in das Mönchtum und die Mysterien (den Kultus) geworfen,[1]).

IV. Periode von 553—680. Der monotheletische Streit, im Grunde teils Nachspiel, teils Wiederholung des alten Streits, nicht aus der Überzeugung, sondern aus der Politik geboren. Auch hier muss schliesslich das Abendland mit einer blutlosen Formel helfen,

V. Periode von 726—842. Im Grunde zeigen die Kämpfe dieser Periode (Bilderstreit) bereits, dass die Dogmengeschichte zu Ende ist; aber gekämpft wurde um das, was sich als praktischer

1) Von Polykarp heisst es in seiner Vita per Pionium (saec. IV): *ἑρμηνεῦσαί τε ἱκανὸς μυστήρια, ἃ τοῖς πολλοῖς ἦν ἀπόκρυφα, οὕτω φανερῶς αὐτὰ ἐξετίθετο, ὥστε τοὺς ἀκούοντας μαρτυρεῖν, ὅτι οὐ μόνον ἀκούουσιν ἀλλὰ καὶ ὁρῶσιν αὐτά.*

Ertrag der Dogmengeschichte herausgestellt hatte, um das Recht, an tausend sinnlichen Dingen, vor Allem an den Bildern, die Vergottung, die Ineinsbildung von Himmlischem und Irdischem, wahrnehmen und verehren zu dürfen. Dabei tritt hier am Schluss das, was in der ganzen Dogmengeschichte als ein untergeordneter Faktor erscheint, es aber nicht ist, deutlich hervor — der Streit des Staats (des Kaisers) und der Kirche (der Bischöfe und Mönche) um die Herrschaft, für die die Gestaltung des Dogmas und Kultus von höchster Bedeutung ist. Der Staat muss schliesslich die Einführung seiner Staatsreligion preisgeben, aber für dieses Zugeständniss bleibt er der Sieger im Lande. Die Kirche behält ihren Kultus und damit die ihr eigentümliche praktische Fruktifizirung des Dogmas; aber sie wird definitiv unselbständig, Stütze, Spielball, unter Umständen freilich auch Palladium des Staats und der Nation.

Zweites Kapitel.

Die Grundauffassung vom Heil und der allgemeine Aufriss der Glaubenslehre.

§ 29.

WHerrmann, Gregorii Nyss. sententiae de salute adipisc., 1875. — HSchultz, Lehre v. d. Gottheit Christi, 1881. — ARitschl, Die christl. Lehre v. d. Rechtfert. und Versöhn.[3] Bd. I S. 3 ff. — FKattenbusch (s. § 28).

1. Aus den dogmatischen Kämpfen vom 4. bis 7. Jahrh. geht hervor, dass man damals um die Christologie mit dem Bewusstsein gekämpft hat, in ihr sei das Wesen der christlichen Religion selbst enthalten. Alles Übrige wurde nur in schwankenden Ausprägungen behauptet und hatte daher nicht den Wert einer dogmatischen Aussage im strengsten Sinn des Worts. Hieraus ergiebt sich aber für die Orthodoxie folgende Grundauffassung vom Heil: das im Christentum dargereichte Heil besteht in der Erlösung des Menschengeschlechts von dem Zustande der Vergänglichkeit und der mit ihr gesetzten Sünde zu göttlichem Leben (d. h. Vergottung einerseits, seliger Genuss Gottes andererseits), die sich in der Menschwerdung des Sohnes Gottes bereits vollzogen hat und der Menschheit durch die unauflösliche Verbindung mit ihm zugutkommt; das Christentum ist die Religion, die vom Tode befreit und den Menschen zum Anteil am göttlichen Leben und Wesen per adoptionem führt. Die Erlösung wird also als

die Aufhebung des natürlichen Zustandes durch eine wunderbare Umbildung aufgefasst (Vergottung ist der Centralgedanke); das religiöse Heilsgut wird von dem sittlich Guten bestimmt unterschieden und demgemäss bleibt der Versöhnungsgedanke rudimentär; für den gegenwärtigen Zustand wird nur ein vorläufiger Heilsbesitz (Berufung, Erkenntniss Gottes und des Heils, Sieg über die Dämonen, unterstützende Mitteilungen Gottes, Genuss der Mysterien) vorausgesetzt. Demgemäss ist das Grundbekenntniss das des Irenäus: „Wir werden göttlich um seinetwillen, da auch er unsertwegen Mensch geworden." Dieses Bekenntniss, richtig durchdacht, fordert zwei Hauptdogmen, nicht mehr und nicht weniger: „Christus ist θεὸς ὁμοούσιος", „dieser θεὸς ὁμοούσιος hat die ganze Menschennatur in sein Wesen aufgenommen und mit sich in Eins gebildet".

Allein diese Dogmen haben sich erst nach schweren Kämpfen durchgesetzt; sie haben niemals eine völlig reine Ausprägung erlangt, und sie haben die exklusive Herrschaft, die sie fordern, nicht vollständig erreicht. Die Gründe dafür sind folgende: 1) die Formulirungen, die man bedurfte, hatten als neue den Geist der Kirche gegen sich, dem auch die beste Neuerung verdächtig war; 2) die reine Ausprägung des Glaubens ist zu allen Zeiten die schwierigste Aufgabe; damals aber wurde sie besonders durch apologetische, aber auch durch andere fremde Erwägungen gehemmt; 3) die orthodoxen Formulirungen stritten mit jedweder Philosophie; sie gereichten dem geschulten Denken zum Anstoss; es dauerte aber lange, bis man in dem Unverständlichen das Charakteristische des Heiligen und Göttlichen erkannte; 4) die Auffassung von dem durch den Gottmenschen beschafften Heil war dem Schema der „natürlichen Theologie" (resp. dem Moralismus) beigegeben, resp. auf dasselbe aufgepfropft; die natürliche Theologie suchte fort und fort das Dogma aufzuarbeiten und sich konform zu gestalten; 5) die mystische Erlösungslehre und ihre neuen Formeln hatten nicht nur kein Schriftwort für sich, sondern stritten auch mit dem evangelischen Bilde Jesu Christi; NTliche Gedanken und Reminiszenzen, überhaupt biblische Theologumena der verschiedensten Art haben das werdende und das gewordene Dogma stets umspült und die exklusive Herrschaft desselben verhindert; 6) das eigenartige Schema der abendländischen Christologie hat störend in die morgenländische Dogmengeschichte eingegriffen. Auf sich gestellt hätte das Morgenland den Monophysitismus

legitimiren müssen; die Evangelien, das Abendland und die Kaiser haben es daran gehindert. Eine inkorrekte Formel siegte; aber sie erhielt eine korrekte Auslegung; umgekehrt hat am Ende des 4. Jahrh. die korrekte Formel des Athanasius gesiegt, aber in einer durch die Weltwissenschaft der Kappadocier beeinflussten Auslegung. Beide Abschlüsse hatten die weltgeschichtliche Folge, dass die orthodoxe Kirche mit der biblischen Theologie und mit der Wissenschaft (der Scholastik) in Kontakt geblieben ist.

2. Da die Lehre vom Heil streng in dem Schema des mystisch-realistischen Erlösungsgedankens gehalten wurde, so war sie an sich gegen das Sittliche indifferent; aber man war allerseits gewiss, dass das Christentum auch die höchste Sittlichkeit umfasse. Demgemäss wurde das Heilsgut nur dem sittlich-guten Menschen zugesprochen, das Sittlich-Gute aber als Produkt der freien Selbstbethätigung des Menschen und als die von ihm zu erfüllende Bedingung der Beseligung gefasst, wobei Gott als unterstützend gedacht wurde (dies gilt von der positiven Sittlichkeit; die negative, die Askese, galt als die direkte Disposition für die Vergottung). Die dogmatische Ausprägung der christlichen Religion wurde also balanzirt durch den Gedanken der Wahlfreiheit (s. schon Clem. Alex., Protrep. 1, 7: *τὸ εὖ ζῆν ἐδίδαξεν ἐπιφανεὶς ὡς διδάσκαλος, ἵνα τὸ ἀεὶ ζῆν ὕστερον ὡς θεὸς χορηγήσῃ*), und dieser ist nur der kürzeste Ausdruck für die gesammte natürliche Theologie, die die Kirche aus der antiken Philosophie übernommen und als die selbstverständliche Voraussetzung ihrer spezifischen Lehre behandelt hat, für die sie auf ein allgemeines Verständniss rechnete. Mithin bewegt sich das griechische Christentum zwischen zwei Polen, die lediglich einander zugeordnet sind. Dogmen im strengen Sinn giebt es nur innerhalb der Erlösungslehre; auf der anderen Seite sind nur sichere (weil vernünftige) Voraussetzungen und Auffassungen (sofern im Einzelnen Abweichungen hier nicht unerträglich sind) vorhanden. Allein da die griechische natürliche Theologie an nicht wenigen Punkten mit dem Buchstaben und dem Geist der h. Schriften und mit der Glaubensregel in Konflikt stand (wie vor Allem die Theologie des Origenes beweist), so mussten auch hier Probleme entstehen, die in steigendem Masse im Einzelnen zu Gunsten des biblischen Realismus und des Bibelbuchstabens wider die Vernunft und eine idealistische Betrachtung gelöst wurden, wenn auch im Ganzen das rationalistisch-moralistische Schema unversehrt blieb (s. die

Dogmatik des Joh. Damascenus; Sophronius v. Jerus: *θεωθῶμεν θείαις μεταβολαῖς καὶ μιμήσεσιν*). Eine ganz untergeordnete Rolle spielte neben der Erlösungsmystik, dem Rationalismus und Biblicismus die urchristliche Eschatologie; doch ist der sich steigernde Biblicismus allmählich auch ihr zu gut gekommen (vgl. die Geschichte der Apokalypse in der griechischen Kirche); man fing wieder an, apokalyptische Bilder der Dogmatik beizulegen, die indess ohne wesentliche Wirkung blieben. Auch das Wertvolle der alten Eschatologie, die Aussicht auf das Gericht, hat in der offiziellen griechischen Theologie niemals die Rolle gespielt, die diesem hochwichtigen Stücke zukommt. Trotz der Ablehnung der origenistischen Eschatologie blieb in der griechischen Dogmatik ein verborgener Rest der Auffassung der Geschichte als einer Evolution zurück.

3. Als Ergebniss dieser Betrachtung ergiebt sich, dass man nach der Erörterung der Autoritäten und Erkenntnissquellen (A) die natürliche Theologie als Voraussetzung der Erlösungslehre zu behandeln hat; diese aber zerfällt in die Lehre von Gott und vom Menschen. Sodann ist (B) die Erlösungslehre selbst in ihrer geschichtlichen Entwickelung als Trinitätslehre und Christologie darzustellen. Den Beschluss bildet (C) die Lehre von den Mysterien, in denen sich schon im Diesseits die zukünftige Vergottung des Endlichen darstellt und genossen werden kann. Anzufügen ist eine Skizze der Entstehungsgeschichte des orthodoxen Systems.

Zusatz: Erst durch den Aristotelismus ist die griechische Kirche nach Origenes wieder zu einem, freilich keineswegs einheitlichen dogmatischen System gelangt (Joh. Damascenus). Die Kenntniss der griechischen Dogmengeschichte ist, abgesehen von den Synodalakten und -beschlüssen, zu schöpfen 1) aus den zahlreichen Werken über die Menschwerdung des Sohnes Gottes, 2) aus den katechetischen Schriften, 3) aus den apologetischen Traktaten, 4) aus den Monographien über das Sechstagewerk und ähnlichen Arbeiten, sowie aus den exegetischen Werken, 5) aus den Monographien über die Virginität, das Mönchtum, die Vollkommenheit, die Tugenden und die Auferstehung, 6) aus den Monographien über die Mysterien, den Kultus und das Priestertum, 7) aus den Predigten. Bei der Benutzung dieser Quellen ist neben Anderem auch das zu berücksichtigen, dass die Väter häufig *διαλεκτικῶς* geschrieben haben, und dass die offizielle Litteratur

(Synodallitteratur) in steigendem Masse von Fälschungen wimmelt und von bewusster Unwahrheit und Ungerechtigkeit durchtränkt ist.

Drittes Kapitel.

Die Erkenntnissquellen und Autoritäten oder die Schrift, die Tradition und die Kirche.

S. die Einleitungen in d. A. u. N. T. — JLJacobi, Die k. L. v. d. Tradition u. h. Schrift. 1. Abt. 1847. — HHoltzmann, Kanon u. Tradition, 1859. — Söder, Der Begriff d. Katholicität d. K., 1881. — RSeeberg, Studien z. Gesch. d. Begriffs d. K., 1885. — HReuter, Augustin. Studien, 1888.

Der Umfang und die Geltung der katholischen Autoritäten war bereits am Anfang des 4. Jahrh. wesentlich festgestellt, wenn auch nicht ihr gegenseitiges Verhältniss und die Art ihrer Ausbeutung. Dem grossen Gegensatz zwischen der freieren Theologie und dem puren Traditionalismus lag auch eine verschiedene Fassung der Autoritäten zu Grunde; aber zu einer Auseinandersetzung ist es nie gekommen. Wandelungen haben in der Zeit zwischen Eusebius und Joh. Damascenus stattgefunden, dem gesteigerten Traditionalismus folgend; aber Niemand hat eine Inventarisirung unternommen — ein Beweis, dass beachtenswerte Gegner der Methode, den jeweiligen Zustand in der Kirche für den traditionellen (apostolischen) auszugeben, gefehlt haben (nur die Sekten protestirten und reagirten).

§ 30. Die heilige Schrift.

Die heilige Schrift hatte eine einzigartige Autorität. Sich auf sie allein zu stellen, war im Grunde nicht unkatholisch; den Schriftbeweis durfte man stets verlangen. Aber ein ganz sicheres Einverständniss war nicht einmal über den Umfang der h. Schrift vorhanden (s. die antiochenische Schule mit ihrer Kritik am Kanon). Was das A. T. betrifft, so galt in der Theorie lange Zeit nur der hebräische Kanon im Orient als massgebend, aber in praxi galten doch auch die zugesetzten Schriften der LXX, die man mit abschrieb. Erst im 17. Jahrh. ist durch römischen Einfluss eine Gleichstellung der kanonischen und deuterokanonischen Schriften im Orient erfolgt, jedoch nicht in Form einer offiziellen Erklärung. Im Occident siegte die unkritische Ansicht des Augustin über die kritische des Hieronymus (Synoden zu Hippo 393 und Karthago 397), die nur leise noch nachwirkte. Zu dem alexan-

drinischen Kanon traten übrigens hier auch Apokalypsen wie Hermas und Esra, freilich nicht überall. — Das N. T. anlangend, so hat Eusebius einem höchst unsicheren Zustand ein freilich nur relatives Ende bereitet. Bei den drei Kategorien von Büchern, die er annahm, konnte man sich auch nicht beruhigen, und alte provinzialkirchliche Bestimmungen wirkten besonders im Osten nach. Doch herrschte seit der Mitte des 4. Jahrh. — von den syrischen Kirchen abgesehen — im Orient ein wesentliches Einverständniss über das N. T. Nur die Joh.-Apokalypse blieb noch lange ausgeschlossen; kleine Schwankungen fehlten nicht. Wie das Abendland zum Jakob-, 2. Petri-, 3. Joh.-Brief gekommen ist, ist ganz dunkel. Den Hebräerbrief hat es durch die berühmten Mittelsmänner im 4. Jahrh. erhalten. Augustin's Ansicht über den Umfang des N. T. ist für das ganze Abendland massgebend geworden (s. aber schon die Bestimmungen des Damasus in dem sog. Decr. Gelasii). Indessen ist auch hier ein jeden Zweifel ausschliessendes kirchliches Urteil vor dem Tridentinum nicht erfolgt.

Alle Prädikate der h. Schriften verschwanden hinter dem ihrer Göttlichkeit (Werke des h. Geistes); Inspiration im höchsten Sinne wurde jetzt auf sie beschränkt. Aus der Inspiration ergab sich die Forderung der pneumatischen (allegorischen) Exegese, sowie die der Konformirung des Inhalts der Texte sowohl unter sich als mit der Dogmatik. Allein der Buchstabe sollte doch auch heilig sein und das Heiligste enthalten (gegen Origenes): mirakelsüchtige Laien und Kritiker (Antiochener) traten für den Buchstaben ein und für die Geschichte. Eine sichere Methode fehlte: die pneumatische Exegese der Alexandriner, die historisch-kritische, den Typus suchende der Antiochener, die buchstäbelnde realistische barbarischer Mönche und handfester Theologen (Epiphanius) standen sich gegenüber. Sehr allmählich bildete sich in Bezug auf die wichtigsten Schriftstellen und -anschauungen im Orient ein Kompromiss heraus: die origenistische und noch mehr die antiochenische Exegese wurden zurückgedrängt, aber nicht überwunden, die buchstäbelnd-realistische, durch mystische Einfälle schmackhaft gemacht, drängte sich vor (s. Joh. Damascenus und dessen Auslegung von Gen. 1–3). Das Abendland hat die pneumatisch-wissenschaftliche Methode der Kappadocier durch Hilarius, Ambrosius, Hieronymus und Rufin kennen gelernt. Vorher und nachher herrschte Systemlosigkeit; Achtung vor dem Buchstaben ging neben allegorischen

Einfällen und chiliastischen Interessen einher. Hieronymus war zu feige, um seinen Zeitgenossen die bessern Erkenntnisse zu lehren, die er besass, und Augustin hat zwar von den Griechen gelernt, aber sich nicht über sie erhoben, ja sie nicht einmal erreicht. Er hat die Schrifttheologie mit ihrem schwankenden drei- und vierfachen Sinn in dem Abendland eingebürgert, vor Allem aber den strengen Biblicismus, obgleich er selbst wusste, dass die religiöse Wahrheit eine Bestimmtheit der Gesinnung ist, zu der die Schrift nur führen kann, und dass es eine christliche Freiheit giebt, die auch frei von der Schrift ist (s. seine Schrift de doctrina christiana). Namentlich durch Junilius hat die mehr methodische antiochenische Exegese auf das Abendland eingewirkt, ohne der Methodenlosigkeit und den tendenziösen Ausflüchten der Exegeten abhelfen zu können. Faktisch hat die Schrift im Leben der Kirche im Abendland doch eine andere Stellung erhalten als im Morgenland (früher war es dort anders; s. z. B. Cyrill v. Jerus.); sie steht mehr im Vordergrund. Das ist vor Allem aus dem Einfluss Augustins und aus der Thatsache zu erklären, dass die Kirchendogmatik im Abendland nie so vordringlich gewesen ist wie im Morgenland. Wie der Umfang der Schrift nie sicher festgestellt worden ist, so auch nicht ihre Eigenschaften. Das Prädikat der Irrtumslosigkeit musste sich doch leise Einschränkungen gefallen lassen, und zu einer klaren Vorstellung von der Suffizienz der Schrift gelangte man vollends nicht. Über das Verhältniss der beiden Testamente blieben dieselben Unklarheiten wie früher (das A. T. ein christliches Buch wie das N. T. — das A. T. durchweg Urkunde der Weissagung — das A. T. als das Buch, das die Glaubenswahrheit in gewissen Schranken und unter bestimmten Belastungen enthält und pädagogisch zu Christus geführt hat und führt).

§ 31. Die Tradition.

Der Schrift gelang es nicht — am wenigsten im Morgenland —, sich von den Bedingungen zu befreien, aus denen sie hervorgegangen ist, und völlig selbständige Autorität zu werden. Die Kirche (ihre Lehren und Einrichtungen) war an und für sich Erkenntnissquelle und verbürgende Autorität der Wahrheit. Alles in ihr ist im Grunde apostolisch, weil sie die apostolische Schöpfung ist. Hieraus ergiebt sich, warum eine Inventarisirung der Tradition nicht erfolgen konnte. Sie blieb de facto immer

elastisch: was die apostolische Kirche notwendig hat, ist apostolisch, also alt. Allein zunächst verzichtete man noch nicht auf Unterscheidungen und Beweise.

Tradition war vor Allem der Glaube der Kirche. Die Symbole galten als apostolisch; doch hat nur die römische Kirche ihr Symbol für apostolisch im strengsten Sinn (Abfassung durch die Apostel) ausgegeben. Aber der Inhalt des Nicänums und Chalcedonense galt als apostolisch, ja als die apostolische Hinterlassenschaft κατεξοχην und als die Quintessenz der h. Schrift. Doch blieb das Verhältniss von Schrift und Symbol amphibolisch. Im Morgenland wurde das sog. Constantinopolitanum das Hauptsymbol; im Abendland blieb das nach dem Nicänum zu erklärende apostolische Symbol an der Spitze.

Aber auch die Ordnungen der Verfassung und des Kultus stellte man unter den Schutz der apostolischen Tradition, indem man zum Beweise auf ihre allgemeine Verbreitung und auch auf Apostellegenden verwies. Daneben begann man im 4. Jahrh. — nicht ohne Einfluss von Clemens und Origenes her — den Begriff einer apostolischen παράδοσις ἄγραφος einzuführen, in deren gänzlich unbestimmten Inhalt man sogar auch dogmatische Lehren — jedoch höchst selten die trinitarischen und christologischen Stichworte — einschloss, deren Verständniss nicht Jedermanns Sache sei (so besonders die Kappadocier). Allein dieser gnostische Traditionsbegriff (Geheimtradition), obgleich er sich mehr und mehr einbürgerte, wurde doch als gefährlich empfunden; man machte nur in der höchsten Not in dogmatischen Fragen von ihm Gebrauch (z. B. die Kappadocier bei der Lehre vom h. Geist) und bezog ihn sonst auf die Mysterien und ihre rituelle Ausführung.

Da es feststand, dass der Kirche selbst vermöge ihrer Verbindung mit dem h. Geist die entscheidende Autorität eingestiftet sei (Augustin: „*Ego evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*"), so mussten sich die Fragen erheben: 1) durch wen und wann spricht die Kirche, 2) wie sind die Neuerungen in der Kirche, speziell auf dem Gebiete der Lehre, zu deuten, wenn doch die Autorität der Kirche ganz und gar in ihrer Apostolizität d. h. in ihrer Stabilität wurzelt? Beide Fragen sind aber nie scharf gestellt und daher auch nur höchst schwankend beantwortet worden. Feststand, dass die Repräsentation der Kirche in dem Episkopat liege (s. z. B. die ganze Anlage der

Kirchengeschichte des Eusebius), wenn auch die strenge cyprianische Theorie längst nicht Allgemeingut geworden war und die Vorstellung nie auftauchte, der einzelne Bischof sei unfehlbar. Aber schon den Provinzialsynoden legte man eine gewisse Inspiration bei (längst war man bei den heidnischen Griechen gewohnt, von ἱερὰ σύνοδος in den Städten zu sprechen). Konstantin hat zuerst eine ökumenische Synode berufen und ihre Entscheidung für irrtumslos erklärt. Langsam bürgerte sich der Gedanke der unfehlbaren Autorität des nicänischen Konzils im 4. Jahrh. ein und wurde später auf die folgenden Konzilien übertragen, so jedoch, dass eine Synode (die 3.) erst nachträglich zu einer ökumenischen gestempelt worden ist und der Unterschied zwischen ihnen und den Provinzialsynoden noch lange fliessend blieb (war die Synode von Arles eine ökumenische?). Durch Justinian wurden die vier Konzilien auf eine unerreichbare Höhe gestellt, und nach dem 7. Konzil stellte sich im Orient der Satz fest, dass die Erkenntnissquellen der christlichen Wahrheit die Schrift und die Bestimmungen der 7 ökumenischen Synoden seien. Bis heute nimmt man dort häufig die Miene an, als besitze und brauche die Kirche keine anderen.

Allein diese scheinbar einfache und folgerichtige Entwickelung löste keineswegs alle Schwierigkeiten, weil Konzilien nicht immer zur Hand waren und doch auch andere Autoritäten noch berücksichtigt werden mussten. Wie hat man sich zu verhalten, wenn die Kirche noch nicht gesprochen hat? Kommt den Besitzern der grossen apostolischen Bischofsstühle oder den Bischöfen der Hauptstädte nicht eine besondere Autorität zu? Ad 1) Die Kirche spricht auch durch einstimmige, alte Zeugnisse. Die Instanz der „Väter" ist wichtig, ja entscheidend. Was Allgemeinheit und Altertum für sich hat, ist wahr. Dabei wurde der Begriff des „Altertums" immer elastischer. Ursprünglich waren die „Alten" die Apostelschüler, dann rechnete man auch die 3. und 4. Generation (bis zum Ende des 2. Jahrh.) zu den Alten; dann waren Origenes und seine Schüler die „alten" Exegeten; schliesslich galt die ganze vorkonstantinische Epoche als klassisches Altertum. Da man aber doch wenig aus dieser Epoche brauchen konnte, so berief man sich auf Athanasius und die Väter des 4. Jahrh. als auf die „Alten" und zugleich auf zahlreiche Fälschungen unter dem Namen der Väter des 2. und 3. Jahrh. Auf den Konzilien zählte man immer mehr bloss die

Stimmen der „Alten“ und legte weitschichtige Chrestomathien an, um die neuen Formeln und Stichworte zu belegen. So entschied man mehr und mehr nach Autoritäten, die man sich freilich häufig erst schuf. Das Konzil war mithin nur unfehlbar, weil und sofern es nichts Anderes lehrte als die „Väter“. Die Unfehlbarkeit ist also im Grunde keine direkte. Ad 2) An das besondere Ansehen der Apostelstühle — auch der orientalischen — hat sich noch Augustin bei der Frage nach dem Umfang der h. Schrift erinnert. Im Orient aber ging dieses Ansehen in dem der Stühle der Hauptstädte unter, und deshalb rückte Konstantinopel in den Vordergrund, stark befehdet vom römischen Bischof. Dieser allein vermochte sein altes Ansehen im Abendland nicht nur zu bewahren, sondern zu erhöhen (einziger Apostelstuhl im Abendland, Petrus und Paulus, Untergang des weströmischen Reichs, der Stuhl wird das Centrum für die Reste des Römertums im Abendland) und dasselbe auch — Dank den günstigen Umständen der politischen und kirchlichen Geschichte — im Morgenland, freilich unter grossen Schwankungen, zu befestigen. An dem römischen Bischof haftete stets ein einzigartiges Ansehen, ohne dass es näher definirt werden konnte. Es hat im Orient erst aufgehört, als Orient und Occident überhaupt nichts Gemeinsames mehr besassen. Bevor es aber erlosch, hatte der römische Bischof im Bunde mit dem oströmischen Kaiser es erreicht, dass im Morgenland die Ansätze zu einer Primatsstellung irgend eines Bischofs (besonders des alexandrinischen) unterdrückt wurden, zu welcher Unterdrückung die christologischen Streitigkeiten beitrugen. Die grossen Patriarchenstühle im Orient, durch die Schismen geschwächt, zum Teil um ihre reelle Bedeutung gebracht, standen nun in thesi einander gleich. Ihre Inhaber stellen in ihrem Zusammenwirken auch eine Art von dogmatischer Autorität dar, die aber weder an sich noch in ihrem Verhältniss zu den ökumenischen Synoden klar definirt ist. Sie bilden eben nur ein Stück Altertum.

Es ergiebt sich aus dem Erörterten, dass den Konzilien die Fähigkeit, neue Offenbarungen der Kirche zu übermitteln, nicht zukommt, vielmehr sind sie lediglich durch die Bewahrung des apostolischen Erbes legitimirt. Deshalb hat die Rezeption neuer Formeln (des ὁμοούσιος, der wesenseinen Trinität, der zwei Naturen u. s. w.) so grosse Schwierigkeiten gemacht. Als endlich die nicänische Lehre sich durchsetzte, geschah es, weil das

Nicänum selbst ein Stück Altertum geworden war, und alle späteren neuen Formulirungen suchte man nun, übel genug, aus dem Nicänum abzuleiten, indem man, wie schon einst Irenäus gethan, zugleich mit dem Text auch eine bestimmte Explikation desselben als vorgeschrieben ausgab. Selbst die Fähigkeit der Konzilien, die Lehren authentisch zu expliziren, ist im Orient nicht rund ausgesprochen worden; daher ist auch dort den älteren Vätern die Entschuldigung nur selten gespendet worden, zu ihrer Zeit sei das Dogma noch nicht explizirt und scharf formulirt gewesen. Dagegen hat ein Abendländer (Vincentius v. Lerinum) in seinem Commonitorium (Mitte des 5. Jahrh.), nachdem er die Kriterien der wahren Tradition (was überall, immer und von Allen geglaubt sei) geltend gemacht und vor den Häresien sonst orthodoxer Väter gewarnt, einen „organischen" Fortschritt der Lehre zugestanden (vom Unbestimmteren zum Bestimmteren) und die Konzilien als Träger dieses Fortschritts bezeichnet („*excitata haereticorum novitatibus*"). Augustin hat ausdrücklich gelehrt, dass, solange unzweideutige Entscheidungen in einer Frage noch nicht gegeben seien, das Band der Einheit unter den dissentirenden Bischöfen aufrecht zu erhalten sei. Nach dieser Regel hat der römische Bischof stets gehandelt, sich selbst aber die Entscheidungen und den Zeitpunkt für dieselben vorbehalten.

Der Begriff der Tradition ist also ganz unklar. Das hierarchische Element spielt in ihm der Theorie nach nicht die erste Rolle. Die apostolische Succession hat selbst im Abendland für den Traditionsbeweis in thesi keine so grosse Bedeutung gehabt. Seit der Zeit der Konzilien erschöpft sich auf diesen das Ansehen der Bischöfe als Träger der Tradition. Doch ist das vielleicht schon zuviel gesagt. Alles war eben unklar. Sofern sich aber die griechische Kirche seit Joh. Damascenus nicht verändert hat, hat der Grieche in der Gegenwart ein ganz bestimmtes Bewusstsein von dem Fundament der Religion. Es ist neben der h. Schrift die Kirche selbst, aber nicht als lebendige Macht, sondern in ihren unverrückbaren, tausendjährigen Lehren und Ordnungen. Nach der Tradition ist auch die Schrift zu erklären. Die Tradition ist aber im Grunde noch immer eine doppelte — die öffentliche der Konzilien und Väter, und die geheime, die die Mysterien, ihr Ritual und seine Erklärung, bestätigt.

§ 32. Die Kirche.

Als Verbürgerin der Glaubenswahrheit — die aber im Grunde alle Philosophie einschliesst[1]) — und Verwalterin der Mysterien kam die Kirche vor Allem in Betracht.[2]) Man reflektirte ferner über sie im Orient, wenn man an das A. T. und die falsche Judenkirche, an die Häresie und die Organisation der Christenheit, sowie an die Anmassungen des römischen Bischofs dachte (Christus ist allein das Haupt der Kirche). Weiter stellte man im katechetischen Unterricht die Kirche als die Gemeinschaft des wahren Glaubens und der Tugend dar, ausserhalb welcher es nicht leicht einen weisen und frommen Mann geben könne, und wiederholte die biblischen Aussagen über sie, dass sie die eine und heilige, vom h. Geist geleitete sei, die katholische im Gegensatz zu den zahlreichen gottlosen Vereinigungen der Häretiker. Selbstverständlich identifizirte man dabei die empirische Kirche mit der Kirche des Glaubens und der Tugend, ohne sich doch auf nähere Erwägungen über corpus verum et permixtum einzulassen und ohne die Konsequenzen sämmtlich zu ziehen, welche jene Identifizirung verlangte. Trotz alledem war die Kirche im Grunde kein dogmatischer Begriff, der in das Gefüge der Heilslehren selbst gehörte, oder sie wurde es nur, wenn man an sie als die Mysterienanstalt dachte, von der sich übrigens der Mönch emanzipiren durfte. Durch die Verengung, in der die Griechen die Aufgaben der Kirche anschauten, und durch die natürliche Theologie ist die Nichtbeachtung zu erklären. Die Kirche ist das Menschengeschlecht als die Summe aller der Einzelnen, die das Heil annehmen. Die Heilslehre erschöpft sich in den Begriffen: Gott, die Menschheit, Christus, die Mysterien, die Einzelnen. Die Betrachtung der Kirche als die Mutter der Gläubigen, als einer göttlichen Schöpfung, als des Leibes Christi wurde dogmatisch nicht ausgebeutet. Auch die mystische Erlösungslehre und die

1) S. Anastasius Sin., Viae dux (Migne, Patrol. Gr. T. 89 p. 76 sq.): *Ὀρθοδοξία ἐστὶν ἀψευδὴς περὶ θεοῦ καὶ κτίσεως ὑπόληψις ἢ ἔννοια περὶ πάντων ἀληθής, ἢ δόξα τῶν ὄντων καθάπερ εἰσίν.*

2) So definirt auch ein neuerer Grieche (Damalas, *Ἡ ὀρθόδοξος πίστις* 1877 S. 3): *Ἡ δὲ πίστις αὕτη εἰς τὴν μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν ἐστὶ πεποίθησις, ὅτι αὕτη ἐστὶν ὁ φορεὺς τῆς θείας χάριτος τῆς ἐνδεικνυμένης εἰς δύο τινά, πρῶτον ὅτι αὕτη ἐστὶν ὁ ἀλάνθαστος διδάσκαλος τῆς χριστιανικῆς ἀληθείας καὶ δεύτερον ὁ γνήσιος τῶν μυστηρίων οἰκονόμος.*

Lehre von der Eucharistie hat der Kirche nicht zu einem sicheren Platz in der Dogmatik verholfen (sie fehlt z. B. bei Joh. Damascenus). Ihre Organisation, so wesentlich sie ist, ist nicht über die Stufe der Bischöfe ausgebildet worden und wurde selten dogmatisch behandelt. Die Kirche ist nicht die Hinterlassenschaft der Apostel, sondern Christi; daher tritt ihre Bedeutung als Kultusanstalt in den Vordergrund.

Das Alles gilt von der morgenländischen Kirche. Im Abendland wurde durch den donatistischen Streit der Grund zu neuen und reichen Auffassungen von der Kirche gelegt. Diese selbst aber war am Ende der alten Zeit in drei grosse Teile gespalten, das Abendland, die byzantinische Kirche, den semitischen Orient, der selbst vielfach zerklüftet war. Jeder Teil hielt sich für die eine, katholische Kirche und rühmte seine besonderen Palladien.

A. Die Voraussetzungen der Erlösungslehre oder die natürliche Theologie.

Quellen: Die kosmologischen und ethischen Ausführungen der Väter des 4. u. 5. Jahrh., besonders ihre Erklärungen des Sechstagewerks.

Die natürliche Theologie ist bei allen Vätern wesentlich dieselbe; aber sie zeigt Nuancen, je nachdem der Platonismus oder Aristotelismus vorwaltet, und nach dem Masse, in welchem der Bibelbuchstabe eingewirkt hat. Der Unterschied der alexandrinischen und der antiochenischen Schule machte sich auch hier geltend.

Viertes Kapitel.

Die Voraussetzungen und Auffassungen von Gott dem Schöpfer als dem Spender des Heils.

§ 33.

Die Grundzüge der Gotteslehre, wie sie die Apologeten und die antignostischen Väter festgestellt, blieben stabil, wurden namentlich gegen den Manichäismus ausgeführt und durch die Ausbildung der Trinitätslehre kaum berührt, da der Vater als *ῥίζα τῆς θεότητος* hier allein in Betracht kam. Doch drängten sich mit dem wachsenden Biblicismus und der mönchischen Barbarei anthropomorphische Vorstellungen immer mehr in die Theologie ein. — In der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes stritten sich Aristoteliker (Eunomius, Diodor v. Tarsus; besonders seit dem Anfang des 6. Jahrh.) und Platoniker, während man im

Grunde doch einig war. Dass man Gott nur aus der Offenbarung, genauer durch Christus, erkennen könne, sagte man wohl, gab aber diesem Satze in der Regel keine weitere Folge, sondern stieg von der Welt zu Gott auf, die alten Beweise fortführend und durch den ontologischen Beweis ergänzend (Augustin). Neuplatonische Theologen nahmen ein unmittelbares, intuitives Gott-Innewerden auf der höchsten Stufe an, haben aber doch gerade die scholastische Form der Gotteserkenntniss ausgebildet (der Areopagite: Negation, Eminenz, Kausalität).

Die höchste Aussage über das Wesen Gottes war noch immer, dass er Nicht-Welt sei, die pneumatische, unsterbliche, apathische Substanz (das *Ὄν*), der allein das Sein zukommt (Aristoteliker dachten an Ursache und Zwecksetzung, ohne das platonische Schema durchgreifend zu korrigiren). Seine Güte ist die Vollkommenheit, Neidlosigkeit und der Schöpfungswille (Ansätze zu einer besseren Auffassung bei Augustin: Gott als die Liebe, die den Menschen von der Eigensucht und dem inneren Zerfall befreit). Demgemäss wurden die Eigenschaften Gottes behandelt, nämlich als Ausdruck der Kausalität und Macht, wobei vom Heilszweck abgesehen wurde (Origenes' Auffassung wurde temperirt resp. korrigirt). Neben der naturalistischen Auffassung von Gott als dem *Ὄν* steht die moralistische von Gott als dem Vergelter und Richter; auch auf sie hatte der Erlösungsgedanke kaum merkbaren Einfluss (weniger als bei Origenes), da „Lohn" und Strafe gleichwertig behandelt wurden. Doch hat Augustin den Unwert einer Gotteslehre erkannt, die Gott für den Menschen nur an den Anfang und an das Ende stellt und den Menschen Gott gegenüber verselbständigt, statt Gott als die Kraft des Guten und die Quelle des persönlichen seligen Lebens zu erkennen.

Die Kosmologie der Väter lässt sich also zusammenfassen: Gott selbst, der die Weltidee von Ewigkeit in sich getragen hat, hat durch den Logos, der alle Ideen umfasst, in freier Selbstbestimmung diese Welt, die einen Anfang gehabt hat und ein Ende haben wird, nach dem Vorbild einer von ihm hervorgebrachten oberen Welt in sechs Tagen aus dem Nichts geschaffen und ihr in dem Menschen eine Spitze gegeben — um seine Güte zu beweisen und Kreaturen an seiner Seligkeit teilnehmen zu lassen. In dieser These wurden die Häresien des Origenes abgelehnt (namentlich auch sein Pessimismus). Doch gelang es nicht, überall den Wortlaut von Gen. 1—3 zu rechtfertigen, und

in der Vorstellung von einer oberen Welt (κόσμος νοερός), deren geringes Abbild die irdische sei, blieb ein bedeutungsvolles Stück der neuplatonisch-origenistischen Lehre konservirt, das dann von den platonisirenden Mystikern seit dem Areopagiten reichlich angebaut worden ist. Aber die pantheistischen Häresien wurden nicht deutlich empfunden, wenn nur irgendwie der Wortlaut von Gen. 1—3 konservirt schien. Die Theodice — des Manichäismus und Fatalismus wegen noch immer nötig — suchte durch empirische Erwägungen sich zu halten, zeigt aber, da auch sie natürliche Theologie sein sollte, in einer oft befremdenden Kasuistik und in Unsicherheiten die antike Wurzel. Man verwies auf die Notwendigkeit und Zweckmässigkeit der kreatürlichen Freiheit, die das Böse und das Übel zur Folge haben müsse, auf die Unschädlichkeit des Ubels für die Seele, auf die Unwirklichkeit des Bösen und auf die Zweckmässigkeit der Übel als Läuterungsmittel.

In Bezug auf die himmlichen Geister stellten sich folgende Punkte fest: dass sie von Gott geschaffen seien, dass sie frei seien und der stofflichen Leiblichkeit entbehrten, dass sie eine Krisis durchgemacht, in der ein Teil gefallen sei, dass Gott die guten als Werkzeuge seiner Weltregierung brauche, dass die Wirklichkeit des Bösen in der Welt auf die bösen Geister zurückzuführen sei, die Gott gewähren lasse, die inkorrigibel seien, deren fast schrankenlose Macht über die Welt nur das Kreuz brechen könne und die der Verdammniss entgegen gehen (gegen Origenes). Immer stärker warf sich aber seit dem 4. Jahrh. der polytheistische Trieb auf Engel und Dämonen, und schon um 400 lebte die Frömmigkeit der Mönche und Laien fast mehr bei ihnen als bei Gott. Während die Synode von Laodicea um 360 den Engelkult für Abgötterei erklärt hat, bürgerte sich doch die Verehrung der Engel immer mehr ein (Schutzengel, Glaube an ihre Intercession) und wurde auf dem 7. Konzil 787 kirchlich fixirt (προσκύνησις). Viel trug dazu bei, dass die „wissenschaftliche" Theologie in der Form der neuplatonischen Mystik seit ca. 500 dem Ansehen der Engel dadurch Vorschub leistete, dass sie sie in ihr System als wichtige Faktoren aufnahm (doch s. schon die alexandrinischen Theologen): die Engel in abgestuften Ordnungen sind einerseits die Entfaltung des Himmlischen, andererseits die Vermittler desselben an die Menschen. Der irdischen Hierarchie mit ihren Abstufungen, Kompetenzen und Weihen entspricht eine himmlische, abgestufte Hierarchie mit himmlischen Opfern, Intercessionen u. s. w.;

im Kultus schliessen sich beide zusammen (s. den Areopagiten und seine Erklärer). So entstand — freilich lange vorbereitet — eine neue kirchliche Theosophie, die letztlich ein verschämter Ausdruck war für die Eskamotirung des Schöpfungs- und Erlösungsgedankens und für die Zurückführung des phantastischen Pantheismus, den die Barocktheosophie der untergehenden Antike gebildet hatte; Alles, was ist, strömt in vielfachen Ausstrahlungen aus Gott aus und muss, weil es entfernt und isolirt ist, geläutert und zu Gott zurückgeführt werden. Dies geschieht in notwendigen Prozessen, die so geschildert werden, dass allen Bedürfnissen, auch den barbarischsten, Rechnung getragen wird und alle Autoritäten und Formeln respektirt werden. Aber der lebendige Gott, ausser dem die Seele nichts besitzt, drohte dabei zu verschwinden. Neben dieser theosophischen Kosmologie stand seit dem Niedergang der grossen Schulen von Antiochien und Alexandrien ein realistischer Biblicismus.

Fünftes Kapitel.

Die Voraussetzungen und Auffassungen vom Menschen als dem Subjekt des Heilsempfangs.

§ 34.

Als gemeinsame Überzeugung der orthodoxen Väter lässt sich etwa Folgendes feststellen: Der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene Mensch ist ein freies, sich selbst bestimmendes Wesen. Er ist mit Vernunft begabt worden, um sich für das Gute zu entscheiden und unsterbliches Leben zu geniessen. Diese Bestimmung hat er, indem er sich der Sünde, verführt aber freiwillig, hingegeben hat und noch immer hingiebt, verfehlt, ohne jedoch die Möglichkeit und Kraft eines tugendhaften Lebens und die Fähigkeit zur Unsterblichkeit eingebüsst zu haben. Durch die christliche Offenbarung, die der verdunkelten Vernunft durch volle Gotteserkenntniss zu Hülfe kommt, ist jene Möglichkeit gekräftigt und die Unsterblichkeit wiederhergestellt und angeboten worden. Über Gut und Böse entscheidet also die Erkenntniss. Der Wille ist, genau genommen, nichts Moralisches. — Im Einzelnen gab es sehr verschiedene Ansichten: 1) was war ursprünglich Besitz des Menschen und was Bestimmung? 2) wie weit reicht die Natur und wo fängt die Gnadengabe an? 3) wie weit reichen die Folgen der Sünde? 4) konstituirt die leere Freiheit das Wesen des

Menschen oder entspricht es seiner Natur, gut zu sein? 5) in welche Bestandteile zerfällt das menschliche Wesen? 6) worin besteht das göttliche Ebenbild? u. s. w. Die verschiedenen Antworten sind sämmtlich Kompromisse 1) zwischen der religionswissenschaftlichen Theorie (Lehre des Origenes) und Gen. 1—3, 2) zwischen der moralistischen Betrachtung und der Rücksicht auf die Erlösung durch Christus, 3) zwischen dem Dualismus und der Betrachtung des Leibes als eines notwendigen und guten Organs der Seele.

1. Die Idee der angeborenen Freiheit ist die Centralidee; in ihr ist die Vernunft mitgesetzt. Sie konstituirt das göttliche Ebenbild, das somit Selbständigkeit gegenüber Gott bedeutet. Ob zur Natur des Menschen nur das kreatürlich-Sinnliche oder auch die Vernunftbegabung oder gar die Unsterblichkeit gehört, blieb kontrovers. Doch war die Kontroverse ziemlich gleichgiltig, da die herrliche Natur des Menschen doch stets als Gnadengabe und die Gnadengabe bei den Meisten als Natur galt. Das Wesen des Menschen wurde als trichotomisch, von Anderen als dichotomisch vorgestellt. Die griechisch-origenistische Auffassung von dem Leibe als Kerker wurde schliesslich offiziell abgelehnt — der Mensch ist vielmehr eben als geistleiblicher ein Mikrokosmos (Gregor v. Nyssa), und der Leib ist auch etwas Gottgewolltes —, allein sie hat nie aufgehört, nachzuwirken, weil die positive Sittlichkeit stets hinter der negativen (der Askese) zurückstehen musste, resp. in der Auffassung von den opera supererogatoria eine asketische Spitze erhielt. Die späteren neuplatonischen Mysteriosophen haben zwar die Idee von der Verklärung des Leibes zu verwerten verstanden, aber in Wahrheit wurde von ihnen das Leibliche doch als ein Aufzuhebendes gedacht, wenn auch an dem Wortlaut der Formel „Auferstehung des Fleisches" nicht mehr gerüttelt werden durfte.

Was die Entstehung der einzelnen Seelen betrifft (die Seele ist kein Teil Gottes; allein im Grunde fassten sie doch viele Theosophen so auf), so wurde die präexistentianische Ansicht des Origenes (die im 4. Jahrh. viele orthodoxe Theologen teilten) 553 ausdrücklich verdammt; aber die traducianische konnte sich doch nicht durchsetzen; vielmehr wurde die kreatianische (fortgehende Schöpfung der einzelnen Seelen) herrschend.

Das Ebenbild Gottes anlangend, so bewegte man sich in der Antinomie, dass Gutheit und Reinheit nur Produkt der mensch-

lichen Freiheit sein könne, dass aber das anerschaffene Ebenbild doch nicht in der possibilitas utriusque, sondern in einer (guten) Bestimmtheit der Vernunft und Freiheit liegen müsse und teilweise verloren gegangen sei. Demgemäss waren auch die Auffassungen vom Urstand so amphibolisch wie bei Irenäus. Einerseits soll die begriffsmässige Vollkommenheit des Menschen im Anfang verwirklicht gewesen und dann durch Christus wiederhergestellt worden sein; andererseits soll der Urstand ein Kindeszustand gewesen sein, aus dem der Mensch sich erst zur Vollkommenheit zu entwickeln hatte, und den er daher im Grunde nie verlieren, sondern nur verbessern konnte (so besonders energisch die Antiochener). Noch die Kappadocier haben über den Urstand wesentlich ähnlich gelehrt wie Origenes; allein man wurde in der Folgezeit genötigt, sich streng an die Genesis zu binden, und die spekulativen Auffassungen wurden ebenso beschnitten, wie die rationalistischen der Antiochener. Die Zweifel über den Urstand hatten auch Unsicherheiten über die Auffassung der Askese zur Folge, die in der griechischen Kirche nie gelöst worden sind: die Einen sahen in der Askese den natürlichen und bestimmungsmässigen Zustand des Menschen; die Anderen (namentlich die Antiochener) fassten sie als etwas Überirdisches und Übermenschliches.

2. Anerkannt wurde, dass das Menschengeschlecht von seinem Ursprunge, d. h. von Adam her (ausdrückliche Ablehnung der Lehre des Origenes vom vorzeitlichen Fall im 6. Jahrh.), sich vom Guten abgewendet habe (Ursache: nicht eine anerschaffene sündige Potenz, nicht die Materie, nicht die Gottheit, nicht Vererbung der Sünde Adam's — Adam ist für die Meisten der Typus, nicht der Stammvater der Sünder —, sondern Missbrauch der Freiheit auf Grund dämonischer Verführung, Überlieferung böser Sitten. Daneben ruhte allerdings bei den Meisten der Gedanke, nicht überwunden, im Hintergrund, dass der Reiz zur Abkehr von Gott aus der sinnlichen Natur und der kreatürlichen Gebrechlichkeit des Menschen mit einer gewissen Notwendigkeit hervorgehe, also aus der Zusammensetzung des Menschen und der Todeshaftigkeit — sei sie nun natürlich [die Antiochener] oder durch Verfehlung erworben oder ererbt — folge. Man findet daher bei denselben Vätern die widersprechenden Aussagen, dass das Gute dem Menschen natürlich sei, und dass ihm die Sünde natürlich sei). Die Genesis und Röm. 5 zwangen die Griechen immer mehr,

dem Fall Adam's wider ihre empirisch-rationalistische Theorie eine weltgeschichtliche Bedeutung zu geben. Aber die augustinische Lehre von der Erbsünde haben sie Jahrhunderte lang nicht angenommen, ja geradezu für Manichäismus erklärt. Da sie nun gehindert waren, die origenistische Lehre aufrecht zu erhalten, und die Bibel den konsequenten Rationalismus der antiochenischen Theologen verbot, so blieben sie in lauter Unsicherheiten stecken. Die Meisten leiteten die allgemeine Sterblichkeit (Erbtod), die Verdunkelung der Erkenntniss (daher den Polytheismus) und eine gewisse Schwäche der Freiheit von Adam's Fall ab, letztere zum fast völligen Verlust steigernd, wenn sie an das Werk Christi dachten, aber kaum erwähnend, wenn sie gegen die Manichäer schrieben. Aber da sie sich nie entschlossen, an die Stelle der moralistischen Betrachtung der Sünde die religiöse zu setzen, da ihnen das Philosophumenon, das Böse sei das Nichtseiende, nie ganz aus dem Gedächtniss kam, da sie die Folgen der Sünde stets stärker empfanden als die Sünde selbst — zu welcher Betrachtung sie auch ihre Auffassung vom Werke Christi anleitete —, so haben sie der Schwere der Sünde, d. h. der Schuld niemals einen vollen Ausdruck zu geben vermocht: die Sünde ist böse Einzelthat, ist Zufall und wiederum Verhängniss, ist Folge der Todeshaftigkeit; aber sie ist nicht die furchtbare Macht, die die Gemeinschaft mit Gott aufhebt.

Der Einfluss der in der Lehre von Gott und vom Menschen hervortretenden natürlichen Theologie (des Rationalismus und der ihm stammverwandten Mystik) auf die eigentliche Dogmatik war fundamental: 1) der Mensch wird durch die Erlösung zu der Bestimmung geführt, die er auch kraft seiner Freiheit erreichen kann (Gefahr, die Erlösung lediglich als Unterstützungsmittel zu fassen), 2) der Mensch, als Ebenbild Gottes ein auch Gott gegenüber selbständiges Wesen, kann zu diesem keine anderen Beziehungen haben als zu dem Schöpfer und Richter; nicht Gott selbst ist sein Leben, sondern das Gesetz Gottes ist seine Richtschnur (Gefahr, das Evangelium und das Heil als Wissen und als Gesetz zu fassen, die Strafe als das höchste Unglück und die Reue als die Ursache der Vergebung), 3) auch die Lehren von Gott dem Erlöser müssen nach dem rationalistischen Schema behandelt werden (Vernünftigkeit der Trinitätslehre, der Lehre von der Fleischesauferstehung u. s. w.), 4) im letzten Grunde kann der Mensch aus der Geschichte nichts empfangen; in die Geschichte

gehört aber auch der λόγος ἔνσαρκος; also wurde die Anschauung nicht ganz verdrängt, dass es einen Standpunkt giebt, für den der geschichtliche Christus, da er nur unterstützender Lehrer ist, nichts bedeutet: der Mensch, der durch Gnosis und Askese zum sittlichen Heros geworden ist, steht frei neben Gott; er liebt Gott und Gott liebt ihn; in ihm wird ein Christus geboren. Gerade die lebendigste Frömmigkeit der griechischen Väter und der energischste Versuch, sich in der Religion heimisch zu machen, sind am wenigsten davor sicher gewesen, den geschichtlichen Christus zu verlieren. Aber es war nur eine Gefahr, die drohte. Die Gottheit ist herabgestiegen, Gott ist in dem geschichtlichen Jesus Mensch geworden: der Glaube an diese ungeheuere Thatsache — „das Neueste alles Neuen, ja das allein Neue unter der Sonne" (Damasc.) — sowie das Rätsel und der Schrecken des Todes begrenzten allen Rationalismus: der Mensch muss erlöst werden und ist erlöst.

B. Die Lehre von der Erlösung in der Person des Gottmenschen in ihrer geschichtlichen Entwickelung.

Sechstes Kapitel.

Die Lehre von der Notwendigkeit und Wirklichkeit der Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes.

§ 35.

Athanasius, *Περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου.* — Gregor v. Nyssa, *Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας.* S. die Litteratur z. 2. Kap.

Die Menschwerdung Gottes allein balancirte das ganze System der natürlichen Theologie. Weil man an ihre Wirklichkeit glaubte, behauptete man auch ihre Notwendigkeit. Man bezog sie auf den Tod, die Dämonenherrschaft, die Sünde und den Irrtum, und man hat in diesem Zusammenhang nicht selten Aufstellungen über die Heillosigkeit des Menschen getroffen, die an Augustin erinnern. Allein wenn man eine straffe Theorie gab, hielt nur der Gesichtspunkt der Aufhebung der Vergänglichkeit und des Todes Stich; denn die Freiheitslehre schloss eine Sündentilgung aus und legte andererseits die Auffassung nahe, dass herzliche Reue vor Gott von Sünden befreie (so z. B. Athanasius, de incarn. 7). Athanasius hat nach Irenäus zuerst eine straffe Theorie der Menschwerdung gegeben (l. c.). Er begründet sie einerseits aus der Güte Gottes, resp. seiner Selbstbehauptung und Ehre, andererseits aus

der Folge der Sünde, der Vergänglichkeit. Diese vermag nur der Logos zu beseitigen, der auch ursprünglich Alles aus dem Nichts geschaffen hat. Die Mittel anlangend, so rekurrirt Athanasius auf alle biblischen Gedanken (Opfertod, Schuldtilgung u. s.w.); allein fest führt er lediglich den Gedanken aus, dass in dem Akt der Menschwerdung selbst die Wendung vom Todesverhängniss zur Vergottung (*αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεαποιηθῶμεν*) und *ἀφθαρσία* liege, sofern die physische Verbindung des Menschenwesens mit dem Göttlichen (das Wohnen Gottes im Fleische) die Menschheit in die Sphäre der Seligkeit und der *ἀφθαρσία* erhebt (c. 9: *λαμβάνει σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπὶ πάντων λόγου μεταλαβὸν ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ, καὶ διὰ τὸν ἐνοικήσαντα λόγον ἄφθαρτον διαμείνῃ, καὶ λοιπὸν ἐπὶ πάντων ἡ φθορὰ παύσηται τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι*). Die Folge der Menschwerdung ist also primär die Verwandelung ins Unvergängliche (Wiedererneuerung des göttlichen Ebenbildes), sekundär aber auch die Wiederherstellung der Erkenntniss Gottes, sofern die irdische Erscheinung der Gottheit (in Christus) dem blödesten Auge die Gottheit erkennbar macht und damit den Polytheismus austilgt. Indem Athanasius diesen doppelten Erfolg behauptet, vermochte er auch den partikularen Erfolg der Menschwerdung zu erklären: er kommt eben nur denen zugut, die Gott erkennen und nach dieser Erkenntniss ihr Leben einrichten. Die Vergottung des menschlichen Wesens (Anteil an Gott durch Sohnschaft) war dem Athanasius die Hauptsache, nicht aber die Erkenntniss. Deshalb lag ihm Alles an der genauen Bestimmung der Fragen, wie das Göttliche, welches Mensch geworden, beschaffen gewesen, und in welche Verbindung es mit der Menschheit getreten sei. Dagegen legten die Arianer und später die Antiochener auf die Erkenntniss das Hauptgewicht; sie beharrten beim rationalistischen Schema. Eben deshalb hatten sie überhaupt nicht ein entscheidendes Interesse an jenen beiden Fragen, und wenn sie es hatten, beantworteten sie dieselben in einem anderen Sinn. Man sieht, wie die grossen dogmatischen Kämpfe hier ihre Wurzel haben: wesenhafter Anteil an Gott oder Erkenntniss Gottes, die die Freiheit unterstützt: Christus die Gottheit oder die Weltvernunft (und der göttliche Lehrer) — Christus der untrennbare Gottmensch oder der inspirirte Mensch und das Doppelwesen. Athanasius hatte die höchste griechische Frömmigkeit für sich, seine Gegner die verständigeren Formeln und z. T. den Bibelbuchstaben.

So klar wie Athanasius hat kein griechischer Vater mehr die Frage, warum Gott Mensch geworden, beantwortet. Am nächsten kommt ihm der Platoniker Gregor v. Nyssa (Grosse Katechese), wie überhaupt die ganze Lehrauffassung nur auf dem Boden des Platonismus möglich ist. Gregor hat die Ausführungen an einigen Punkten verstärkt, sich übrigens vielfach an Methodius angeschlossen. Er zeigt gegenüber Juden und Heiden, dass die Menschwerdung die beste Form der Erlösung gewesen ist; er fasst den ganzen Sündenzustand als Tod, giebt diesem Begriff also einen weiteren Spielraum (alle Abkehr von Gott zum nichtseienden Sinnlichen ist Tod); er hat die Vollendung der Menschwerdung erst in der Auferstehung Christi angeschaut (origenistischer Einschlag: die Erlösung hat die Loslösung vom Leibe zur Voraussetzung); er hat ausdrücklich gelehrt, dass Christus nicht ein einzelnes Menschenwesen angenommen habe, sondern als zweiter Adam die menschliche Natur, so dass nach dieser mystisch-platonischen Anschauung alles Menschliche mit der Gottheit zusammengewachsen ist; er hat das Ganze streng als einen physisch-pharmakologischen Prozess gedacht: die Menschheit wird wie ein Teig vom Sauerteig der Gottheit durchdrungen (Gegengewicht ist die Forderung spontaner Gesetzeserfüllung); er hat die Sakramente in die engste Beziehung zur Menschwerdung gebracht. Er hat aber endlich dieser realistischen und allem Rationalismus scheinbar feindlichen Vorstellung eine pantheistische Wendung gegeben, die ihr das Eigenartige benimmt und mit einer rationalistischen Auffassung wohl verträglich ist: Christi Menschwerdung ist eine Aktion von kosmischer Bedeutung; sie erstreckt sich als Rekonziliation und Restitution über die gesammte Welt von den höchsten Engeln ab bis herunter zu den tiefsten Tiefen. Damit löst sie sich, wie bei Origenes, in einen notwendigen kosmischen Prozess auf; sie wird zu einem Spezialfall der allgemeinen Allgegenwart des Göttlichen in der Schöpfung. Es ist im Kosmos die Entfremdung von Gott ebenso angelegt wie die Zurückführung zu ihm. Gregor hat diesen pantheistischen Gedanken, den er selbst freilich niemals rein und in Ablösung von dem Historischen gedacht hat, überleiten helfen in die Folgezeit. Die pantheistische Erlösungslehre tritt in der Folgezeit in doppelter Form auf (pantheistische Monophysiten, der Areopagite und seine Schüler u. s. w.): entweder erscheint das Werk des geschichtlichen Christus als Spezialfall, resp. als Symbol der all-

gemeinen, reinigenden und heiligenden Wirksamkeit, die der Logos im Verein mit den abgestuften Ordnungen der übersinnlichen Kreaturen und zugleich wiederum für sie, durch heilige Medien fortgesetzt vollzieht — oder es wird bei dem Gedanken der Menschwerdung sofort an die Vereinigung jeder einzelnen Seele mit dem Logos gedacht, bei der sich das wiederholt, was an Christus geschehen ist. Eine dritte Form ist noch die Ansicht, dass die Menschheit Christi eine himmlische gewesen sei, resp. dass der Logos die Menschheit stets in sich getragen habe. Selbst unverhüllter Pantheismus — die ganze Natur ist an sich wesenseins mit der Gottheit — hat nicht gefehlt (Dionysius Bar Salibi).

Doch das Alles lagerte nur im Hintergrund; dagegen verbreitete sich der Gedanke, dass Christus den Allgemeinbegriff der Menschheit an sich genommen habe, im Morgen- und Abendland und verdrängte die Vorstellung von einer moralischen Einheit der Gottheit mit einem einzelnen Menschen, aus der sich freilich die Gewissheit unserer physischen Vergottung nicht ableiten liess. Die, welche jene moralische Einheit lehrten (Antiochener), fassten in der Regel zugleich die Erlösung nicht als Wiederherstellung, deren Notwendigkeit sie eben nicht empfanden, sondern als Heraufführung einer neuen Katastase, als den Abschluss der göttlichen Pädagogie. Dagegen haben die dem Athanasius und Gregor folgenden Theologen die Menschwerdung stets als notwendige Restitution gefasst, sie also auf Sünde und Tod bezogen. Sie hielten demnach, soweit sie nicht vom Pantheismus verführt wurden, daran fest, dass die Menschwerdung eine geschichtliche That unergründlichen göttlichen Erbarmens sei, durch die die Menschheit zu göttlichem Leben wiederhergestellt worden ist.

Anhang. Die Thatsachen der Geschichte Jesu hat man in das so aufgefasste Erlösungswerk einzustellen versucht, was bei der Auferstehung wohl glückte, aber sonst im Grunde an keinem einzigen Punkte. Speziell der Kreuzestod blieb unverstanden, obgleich man die paulinischen Gesichtspunkte fortwährend wiederholte; denn mit der Menschwerdung war eigentlich Alles schon gegeben und der Tod konnte höchstens der Abschluss der Ensarkose sein (Fruktifizirung des Opfergedankens nach dem Schema der griechischen Mysterien ist übrigens seit Origenes nicht selten). Dennoch lässt sich nicht verkennen, dass man den Tod als ein seliges Geheimniss, vor dem man sich beugte, empfand (kräftige religiöse Aussagen über den Wert des Kreuzestodes finden sich

auch bei den Griechen zu allen Zeiten), und es fragt sich doch, ob die dogmatische Zurückhaltung der Griechen hier minderwertig ist gegenüber dem dreisten Rechnen und Markten der Abendländer in Bezug auf das „Verdienst" Christi. Diese haben schon seit Tertullian und Cyprian das Todesleiden als eine Leistung betrachtet, deren Wert man in juristischen Formeln zu bestimmen habe; sie haben den Tod als satisfactio und placatio dei angeschaut und das bei der Betrachtung der Bussleistungen gewonnene rechtliche Schema auf ihn angewendet (Aufhebung des Schuld- und Strafleidens durch das Sühnemittel resp. durch das Verdienst des Todes Christi, das den zürnenden Gott besänftigt. Berechnung des Wertes des Todes Christi für Gott: Ambrosius, Augustin, die grossen Päpste). Dabei sind sie seit Ambrosius folgerecht zu der Annahme vorgeschritten, dass die Sühne (das Verdienst) von Christus als Mensch geleistet sei, da die Menschheit die Schuldnerin ist und Leistungen überhaupt nur an dem Menschen geschätzt werden können, der freilich seinen Wert durch die Gottheit erhält. Damit entfernte sich das Abendland vom Morgenland: hier ist der Gott, der die Menschheit in die Einheit seines Wesens aufgenommen hat, durch diese seine Doppelkonstitution der Erlöser; dort ist der Mensch, dessen Todesleistung göttlichen Wert hat, der Versöhner. Aber freilich eine straffe Theorie besass auch das Abendland noch nicht. Acceptirte es doch auch die gnostisch-morgenländischen Vorstellungen, das Lösegeld sei dem Teufel gezahlt worden, der dabei betrogen worden sei.

Siebentes Kapitel.

Die Lehre von der Homousie des Sohnes Gottes mit Gott selbst.

Hauptquellen: Die Kirchenhistoriker des 4. und 5. Jahrh. und die Werke der Väter des 4. Jahrh. — Von Athanasius' Werken kommen besonders in Betracht: de decretis syn. Nicaenae — de sentent. Dionysii — orationes IV c. Arianos — epp. IV ad Serap. — de synodis Arimini et Seleuciae — ep. ad Afros. — FChBaur, Die christl. L. v. d. Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes. 3 Bde. 1841 f. — IDorner, Entwickelungsgesch. d. L. v. d. Person Christi.[2] 1853. — HSchultz, Die L. v. d. Gottheit Christi, 1881. — CJHefele, Konziliengesch.[2] Bd. 2 ff. 1875 ff. — HMGWatkin, Studies of Arianism, 1882. — Möhler, Athanasius, 1827. — HJMVoigt, Die L. d. Athanasius, 1861. — PBöhringer, Athanasius und Arius, 1874. — GKrüger in ZwTh. 1888. S. 434 ff. — ThZahn, Marcell, 1867. — MRade, Damasus v. Rom, 1882, vgl. auch die Biographien der Kappadocier. — AHahn, Bibliothek der Symbole.[2] 1877. — CPCaspari, Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols. 4 Bde. 1866 ff.

Ist das Göttliche, das auf Erden erschienen ist und die Menschen mit Gott wiedervereinigt hat, identisch mit dem höchsten Göttlichen, das Himmel und Erden regiert, oder ist es ein Halbgöttliches? Das war die entscheidende Frage im arianischen Streit.

§ 36. Vom Anfang des Streites bis zur Synode von Nicäa.

Zu Antiochien 268 war die Logoslehre durchgesetzt, das ὁμοούσιος aber verworfen worden. Allein das Erbe Paul's von Samosata ging nicht unter. Lucian, der gelehrteste Exeget seiner Zeit, nahm es auf und gründete in Antiochien eine gesuchte, einflussreiche exegetisch-theologische Schule, die lange Zeit ausserhalb der Kirche stand, dann ihren Frieden mit ihr schloss und der Mutterschooss des Arianismus geworden ist. Lucian ist vom Adoptianismus (Paul von Samosata) ausgegangen; der hohe Wert, den er auf die Entwickelung Christi (προκοπή) legte, beweist dies. Aber er hat sich dazu bequemt, den hypostatischen Logos einzuführen, jedoch als λόγος-κτίσμα, als geschaffenes, der Entwickelung fähiges und bedürftiges Wesen, das von dem ewigen, unpersönlichen Logos Gottes scharf zu unterscheiden ist. Das Subjekt in Christus ist also ein himmlisches, präexistentes Wesen (nicht mehr der Mensch, wie bei Paul) — in diesem Zugeständniss schloss Lucian seinen Frieden mit dem Dogma und den Origenisten —, aber menschliche Eigenschaften (resp. Unvollkommenheiten, die durch Kampf und Leiden überwunden werden mussten) wurden von demselben ausgesagt, die Menschwerdung wurde zu blosser Fleischesannahme und mit den Mitteln der aristotelischen Dialektik und der biblischen Exegese wurde nun ein Lehrbegriff entworfen, in dem der unerzeugte Erzeuger (das „Ungewordene") in scharfen Gegensatz zu allem Gewordenen (dessen Wesen Fortschreiten vom Unvollkommenen zum Vollkommenen ist), also auch zum Logos-Christus, gestellt wurde. Die Theologie wurde zu einer „Technologie", d. h. zu einer in Syllogismen bearbeiteten, auf den h. Kodex gegründeten Lehre von dem Ungezeugten und dem Gezeugten, ohne durchschlagendes Interesse an dem Erlösungsgedanken, aber nicht ohne moralische Energie, verbreitet von engbefreundeten, auf ihre Dialektik und ihre exegetische Kunst eingebildeten Schülern (Συλλουκιανισταί nannten sie sich gegenseitig aus Verehrung für ihren Meister).

Zu ihnen gehörte auch Arius, der in gereiftem Alter Diakon und Presbyter in Alexandrien wurde. Dort war zur Zeit eine

Richtung im Episkopat vertreten, die gegen die *μαθήματα τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας* misstrauisch war und den Gedanken der Verschiedenheit von Vater und Logos zurückstellte. Obgleich Arius längere Zeit gemeinsam mit seinem Bischof Alexander christologische Irrtümer bekämpft hatte, kam er doch um das J. 318 mit ihm auseinander, und der Bischof sah sich um 320 genötigt, auf einer alex. Synode den Arius nebst einigen anderen Klerikern seiner Christologie wegen zu verdammen und abzusetzen. Allein er hatte in ein Wespennest gegriffen. Die Lucianisten, vor Allem der einflussreiche Eusebius von Nikomedien, traten für Arius entschieden ein, und die Mehrzahl der orientalischen Bischöfe war ihm sympathisch (auch Eusebius von Cäsarea). Briefe wurden von beiden Seiten geschrieben, um Succurs zu erhalten; auch Synoden fanden statt. Arius konnte unter Protest seine Thätigkeit in Alexandrien wieder aufnehmen. Als Konstantin 323 auch Herrscher des Orients geworden war, hatte der Streit alle Küstenprovinzen des Ostens ergriffen (Thalia des Arius, durch die das Volk für die Streitfrage interessirt werden sollte; Spott der Juden und Heiden). Der Kaiser suchte zuerst durch ein vom Hofbischof Hosius von Kordova überbrachtes Schreiben beide Parteien zu versöhnen (der Streit sei müssiges, unziemliches Gezänk). Allein der Brief fruchtete nichts, und wahrscheinlich hat sich Hosius, der die tertullianisch-novatianische Trinitätslehre vertrat, schon damals mit Alexander verständigt. Durch ihn ist auch der Kaiser gewonnen und die nicänische Entscheidung vorbereitet worden. Auf seinen Rat hat Konstantin ein Konzil nach Nicäa berufen.

Alexander's Lehre (s. seine beiden Briefe bei THEODORET, h. e. I, 3 und SOKRATES, h. e. I, 6 und seinen Sermo de anima et corpore deque passione domini, vgl. auch die ep. Arii ad Euseb.) war der Sache nach wesentlich identisch mit der späteren des Athanasius; aber sie war in den Formeln unklar. Speziell das *ὁμοούσιος* hat schwerlich er zum Stichwort erhoben, da es im Morgenland verpönt war. Wahrscheinlich hat es Hosius als Übersetzung des abendländischen „unius substantiae" wieder aufgebracht. Alexander's Formeln waren: *ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός, ἅμα πατήρ, ἅμα υἱός, συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ, ἀειγενής, ἀγενητογενής, οὔτ' ἐπινοίᾳ οὔτ' ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ, ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός, ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός.* Alexander behauptete die anfangslose, ewige Koexistenz von Vater und Sohn

(Einfluss des Melito und Irenäus?); er schloss den Sohn in das Wesen des Vaters als einen notwendigen Bestandteil ein; er widerlegte die Sätze, der Sohn sei nicht ewig, sei aus dem Nichtseienden geschaffen, sei nicht φύσει Gott, sei wandelbar, habe eine sittliche Entwickelung durchgemacht, sei nur Adoptivsohn. Er ist sich bewusst, für den allgemeinen Glauben der Kirche, die Gottheit Christi, zu streiten und lehnt vor Allem die Dialektik über Gezeugt und Ungezeugt ab. Er führt für seine Ansicht den Schriftbeweis (Joh. 1, 1—3; 1, 18; 10, 30; 14, 8. 9. 28; Mt. 3, 17; 11, 27; I Joh. 5, 1; Coloss. 1, 15. 16; Röm. 8, 32; Hebr. 1, 2f; Prov. 8, 30; Ps. 2, 7; 110, 3; 35, 10; Jes. 53, 8). Er gebraucht mit Vorliebe den von Origenes bevorzugten Ausdruck: der Sohn ist die vollkommene Abstrahlung; aber selbst dieser Ausdruck reicht ihm nicht aus: ἐν αὐτῷ χαρακτηρίζεται ὁ πατήρ. Er nähert sich dem Sabellianismus, will ihn aber kräftig ablehnen und behauptet, der Vater sei doch grösser als der Sohn, obschon der Sohn zu seinem Wesen gehöre. Das Hervorgehen eines solchen Sohnes will er als Geheimniss verehrt wissen: um den Glauben handelt es sich, nicht um Spekulation. Doch braucht er vielfach unklare, verworrene und widersprechende Formeln, unter denen selbst πατρικὴ θεογονία nicht fehlt und die zu ihren Ungunsten abstechen von den formell klaren Sätzen des Arius, der es leicht hatte, von Alexander's Lehre nachzuweisen, sie sei weder gegen den Dualismus (zwei ἀγένητα), noch gegen den gnostischen Emanatismus (προβολή, ἀπόῤῥοια), noch gegen den Sabellianismus (υἱοπάτωρ), noch gegen die Vorstellung einer Körperlichkeit Gottes gedeckt, habe Chamäleonsgestalt und sei biblisch unhaltbar.

Arius lehrte Folgendes (s. seine und seiner Freunde Briefe, die Fragmente der Thalia, die Charakteristik bei Alexander und Athanasius, die Schriften der späteren Arianer):

1) Gott, der Einzige, neben dem es keinen Anderen giebt, ist allein ungezeugt, anfangslos, ewig; er ist unaussprechlich und unerfassbar, ferner aller Dinge Ursache und Schöpfer. In diesen Merkmalen liegt sein Wesen (der unerzeugte Erzeuger). Seine Thätigkeit ist Schaffen („Zeugen" ist nur ein Synonymum). Alles, was ist, ist geschaffen — nicht aus dem Wesen Gottes (sonst wäre er nicht einfach und geistig), sondern aus seinem freien Willen. Gott ist demgemäss nicht immer Vater gewesen, sonst wäre das Geschaffene ewig; auch kann dem Geschaffenen nie das Wesen Gottes mitgeteilt werden, denn dieses ist eben ungeschaffen.

2) Diesem Gott wohnen als unabtrennbare Kräfte (nicht Personen) Weisheit und Logos inne; ausserdem giebt es viele geschaffene Kräfte.

3) Vor der Weltzeit als Werkzeug zur Schöpfung der übrigen Kreaturen (*ἵνα ὁ θεὸς ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ*) hat Gott aus freiem Willen (*θελήματι τοῦ πατρός*) ein selbständiges Wesen (*οὐσία, ὑπόστασις*) geschaffen, das von der Schrift Weisheit, Sohn, Ebenbild, Wort genannt wird; es ist, wie alle Kreaturen, aus dem Nichts geschaffen (*λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε*) und hat einen Anfang gehabt. Es gab also eine Zeit, wo dieser Sohn nicht war (*ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται*). „Sohn" heisst er nur uneigentlich; auch die übrigen Kreaturen werden von der Schrift so genannt.

4) Also ist dieser „Sohn" seinem Wesen nach eine selbständige, von dem „Vater" völlig verschiedene Grösse; weder hat er ein Wesen mit dem Vater, noch die gleiche Naturbeschaffenheit (sonst gäbe es zwei Götter). Er hat vielmehr einen freien Willen und ist der Veränderung fähig (*ὁ λόγος ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας — ξένος τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν ὁ πατήρ, ὅτι ἄναρχος — λόγος τρεπτὸς φύσει*). Er hat sich aber dauernd für das Gute bestimmt. Somit ist er vermöge seines Willens unveränderlich geworden.

5) Also ist der „Sohn" nicht wahrhaftiger Gott, und er hat göttliche Eigenschaften nur als erworbene und nur teilweise. Weil er nicht ewig, ist auch seine Erkenntniss nicht vollkommen (*οὔτε ὁρᾶν οὔτε γινώσκειν τελείως δύναται ὁ λόγος τὸν πατέρα*). Ihm gebührt daher nicht die gleiche Ehre wie dem Vater.

6) Doch unterscheidet er sich von allen Kreaturen: er ist das *κτίσμα τέλειον* (d. h. so vollkommen, wie ein Geschöpf sein kann), durch ihn ist Alles geschaffen; er steht in einem besondern Gnadenverhältnisse zu Gott, der ihm in Voraussicht seiner Bewährung schon in der Präexistenz Herrlichkeit gegeben hat. Durch Gottes Mitteilung und eigenes Fortschreiten ist er zum Gott geworden, so dass man ihn „eingeborener Gott" nennen kann (*μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη — λέγεται θεός*).

7) Dieser Sohn hat einen Menschenleib (*σῶμα ἄψυχον*) wahrhaftig angenommen. Die Affekte, die der geschichtliche Christus zeigt, lehren, dass der Logos, dem sie zukommen (denn eine menschliche Seele hat Christus nicht gehabt), ein leidensfähiges,

nicht absolut vollkommenes (sondern die absolute Vollkommenheit erringendes) Wesen ist.

8) Neben und unter dem Sohn steht der h. Geist; denn der Christ glaubt an drei getrennte und verschiedene οὐσίαι (gebraucht wird auch gleichbedeutend ὑποστάσεις); der h. Geist ist durch den Sohn geschaffen.

9) Schriftbeweis für diese Lehren waren: Deut. 6, 4; 32, 39; Prov. 8, 22; Ps. 45, 8; Mt. 12, 28; Mr. 13, 32; Mt. 26, 41; 28, 18; Lc. 2, 52; 18, 19; Joh. 11, 34; 14, 28; 17, 3; Act. 2, 36; I Cor. 1, 24; 15, 28; Col. 1, 15; Phil. 2, 6 f.; Hebr. 1, 4; 3, 2; Joh. 12, 27; 13, 21; Mt. 26, 39; 27, 46 u. s. w. Dialektisch vertrat diesen Lehrbegriff vor Allem der Sophist Asterius. Bei dem strengen Arianismus überwog die Tradition von Paul und Lucian her, bei dem abgemilderten (Eusebius v. Cäsarea) die Subordinationslehre des Origenes.

Athanasius' Lehre ist in der dogmatisch-wissenschaftlichen Ausprägung nicht bedeutend, gross in der siegreichen Beharrlichkeit des Glaubens. Sie umfasst eigentlich nur einen Satz: Gott selbst ist in die Menschheit eingegangen. Sie wurzelt ganz und gar im Erlösungsgedanken. Judentum und Heidentum haben die Menschheit nicht in die Gemeinschaft mit Gott zurückgebracht: nur Gott konnte uns vergöttlichen, d. h. zu seinen Söhnen adoptiren und unvergänglich machen. Wer leugnet, dass Christus voller Gott ist, ist noch Jude oder Heide. Athanasius hat im Grunde keine Logoslehre mehr; er ist Christologe. Überall denkt er nur an den Christus, der Gott ist. Um eine Formel war es ihm nicht zu thun; selbst das ὁμοούσιος ist nicht so oft von ihm gebraucht worden, als man denken sollte. Seine Richtlinien sind folgende:

1) Ist Christus Gott — und das muss er als Erlöser sein —, so hat er als solcher nichts Kreatürliches an sich und gehört in keinem Sinn zu dem Geschaffenen. Athanasius scheidet ebenso bestimmt wie Arius zwischen Geschaffenem und Unerschaffenem, aber er stellt den Sohn als zu Gott gehörig der Welt gegenüber.

2) Da das Göttliche in Christus nichts Geschaffenes ist, so kann es auch nicht aus der Welt und Weltschöpfung postulirt werden, dazu: Gott bedarf zur Weltschöpfung keiner Vermittelung. Also ist die Idee des Göttlichen, das die Menschen erlöst hat, von der Weltidee zu trennen: die alte Logoslehre ist beseitigt.

Natur und Offenbarung gelten nicht mehr als identisch. Der Logos-Sohn ist Heils-, nicht Weltprinzip.

3) Da aber die Gottheit eine Einheit (*μονάς*) ist, der Sohn nicht zur Welt gehört, so muss er in eben diese Einheit des ungezeugten Prinzips gehören, das der Vater ist.

4) Eben der Vatername besagt, dass in der Gottheit ein Zweites vorhanden ist. Gott ist immer Vater gewesen; wer ihn so nennt, nennt den Sohn mit; denn der Vater ist der Vater des Sohnes, nur uneigentlich der Vater der Welt, denn diese ist geschaffen, ungeschaffen aber ist die in der Einheit ruhende göttliche Trias.

5) Mithin ist der Sohn *γέννημα τοῦ πατρός*, gezeugt (nicht geschaffen) aus dem Wesen Gottes (*ἐξ οὐσίας τοῦ πατρός*), wie das Licht aus der Sonne (*ἦν ὁ λόγος ἀεί, ὑπάρχων ἀϊδίως παρὰ τῷ πατρὶ ὡς ἀπαύγασμα φωτός — οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν*), mit innerer Notwendigkeit (*φύσει*, nicht *θελήματι*). Er ist das aus dem Wesen hervorgehende Ebenbild. „Gezeugt werden" heisst nichts Anderes als vollkommen an der ganzen Natur des Vaters von Natur Teil haben (*πάντα τὰ πατρὸς τοῦ υἱοῦ*), ohne dass der Vater etwas dabei erleidet.

6) Somit sind die arianischen Behauptungen falsch; der Sohn ist vielmehr a) gleichewig mit dem Vater, b) aus dem Wesen des Vaters, c) in allen Stücken seiner Natur nach gleichbeschaffen mit dem Vater, und er ist dies Alles, weil er ein und dasselbe Wesen mit dem Vater gemein hat (*ὁμοούσιος = ταὐτούσιος*) und mit ihm eine strenge Einheit bildet — Wesen, das heisst aber in Bezug auf Gott nichts Anderes als das „Sein". Nicht so ist es, dass der Vater ein Wesen für sich ist und der Sohn ein anderes für sich, und dass diese beiden gleichbeschaffen sind — das würde die Einheit der Gottheit aufheben, sondern der Vater ist die Gottheit; aber diese Gottheit birgt in sich als selbständiges und selbstthätiges Erzeugniss eine Hervorbringung, welche von Ewigkeit her und nicht kraft einer Mitteilung dieselbe göttliche Natur auch besitzt — den echten Sohn, das aus dem Wesen hervorgehende Ebenbild (*δύο μὲν πατέρα καὶ υἱόν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον*). Vater und Sohn sind ein einziges Wesen, welches die Unterscheidung von *ἀρχή* und *γέννημα*, also von Prinzip und Abgeleitetem, und in diesem Sinne eine Subordination (der Vater ist *αἴτιον*, der Sohn *αἰτιατόν*, in diesem Sinn steht er logisch, nicht nach Wesen und Würde unter dem

Vater) in sich schliesst, die aber mit der Subordination des Geschaffenen nichts zu thun hat — das ist der Sinn des ὁμοούσιος bei Athanasius.

7) Alle Kreatürlichkeiten, die die Schrift von Jesus Christus aussagt, beziehen sich lediglich auf seine menschliche Natur. Auch die Erhöhung bezieht sich auf diese, resp. auf unsere Erhöhung; denn die Verbindung des Gott-Logos mit der Menschennatur war von Anfang an eine wesenhafte und vollkommene (Maria als θεοτόκος schon bei Alexander von Alex.): der Leib wurde sein Leib. Auf den menschgewordenen Logos ist auch Proverb. 8, 22 f. zu beziehen.

Beide Doktrinen sind formell darin gleichartig, dass in ihnen Religion und Theologie aufs innigste verschmolzen sind und die Logoslehre zu Grunde gelegt ist. Der Arianismus aber ist eine Verbindung des Adoptianismus mit der origenistisch-neuplatonischen Lehre vom subordinirten Logos, der das geistige Prinzip der Welt ist, durchgeführt mit den Mitteln der aristotelischen Dialektik; die orthodoxe Lehre ist eine Verbindung des fast modalistisch gefärbten Glaubenssatzes, dass Jesus Christus Gott von Art sei, mit der origenistischen Lehre von dem Logos als dem vollkommenen Ebenbild des Vaters. Dort liegt der Hauptaccent auf dem Kosmologischen und rational-Moralischen (absteigende Trinität, Erleuchtung und Stärkung der Freiheit), hier auf dem Erlösungsgedanken, aber in physischer Vorstellung. Dort sind die Formeln scheinbar plan- und widerspruchsfrei; aber genau betrachtet ist die Begriffsmythologie so schlimm wie möglich; ferner, nur als Kosmologen sind die Arianer Monotheisten, als Theologen und in der Religion sind sie Polytheisten, endlich liegen im Hintergrund tiefe Widersprüche: ein Sohn, der kein Sohn ist, ein Logos, der kein Logos ist, ein Monotheismus, der den Polytheismus nicht ausschliesst, zwei oder drei Usien, die zu verehren sind, während sich doch nur eine von den Kreaturen wirklich unterscheidet, ein undefinirbares Wesen, das erst Gott wird, indem es Mensch wird, und das doch weder Gott noch Mensch ist. Dabei kein energisches religiöses Interesse, aber auch kein sachlich-philosophisches, vielmehr Alles hohl und formalistisch, ja eine knabenhafte Begeisterung für das Spiel mit Hülsen und Schalen und eine kindische Selbstgefälligkeit beim Betriebe inhaltsloser Syllogismen. Die Gegner hatten ganz Recht: diese Doktrin führte ins Heidentum zurück. Nur dort kommt ihr ein relativer Wert zu, wo sie, Ungebildeten und barbarischen Völkern gegenüber, ihr philosophisches Gewand abstreifen musste und sich deshalb wesentlich als Adoptianismus, als die Verehrung Christi neben der Gottes gab, begründet durch biblische Sprüche (Germanischer Adoptianismus). Die orthodoxe Lehre dagegen hat ihren bleibenden Wert an der Aufrechterhaltung des Glaubens, dass in Christus Gott selbst den Menschen erlöst und in seine Gemeinschaft geführt hat. Aber da der Gott in Christus als alter ego des Vaters aufgefasst und die Erlösung mystisch-physisch gedacht wurde, ergaben

sich 1) Formeln, deren kontradiktorischer Widerspruch auf der Hand liegt (Eins = Zwei, resp. Drei), und Vorstellungen, die nicht gedacht, sondern nur in Worten behauptet werden können. Damit trat an die Stelle der Gotteserkenntniss, die Christus verheissen, das Mysterium und sollte als der tiefste entscheidende Inhalt der Religion anerkannt werden. Neben das Wunder als Charakteristikum der Religion trat nun das Begriffswunder als Charakteristikum der wahren Theologie; 2) liess sich die Behauptung, dass die Person in Christus der mit Gott wesenseine Logos sei, nur halten, wenn man alle evangelischen Berichte über ihn umdeutete und seine Geschichte doketisch verstand. Also die Einführung des vollkommenen Widerspruchs und das Preisgeben des geschichtlichen Christus in den wertvollsten Zügen ist die Folge der orthodoxen Lehre, sofern sie die Gottheit in Christus als eine physische Konstitution fasst. Aber der Kerngedanke des Evangeliums, dass Jesus Christus als der Sohn Gottes die Menschen zu Gott zurückgeführt und ihnen göttliches Leben geschenkt hat, blieb doch aufrecht erhalten. Diese Glaubensüberzeugung ist von Athanasius wider eine Doktrin gerettet worden, die das innere Wesen der Religion überhaupt nicht verstand, die in der Religion wesentlich nur Belehrung und Kräftigung der Moral suchte und zuletzt an einer hohlen Dialektik ihr Genüge fand.

Leicht gewahrt man, dass sowohl bei Arius als bei Athanasius die Widersprüche und Schwächen aus der Rezeption des Origenismus, d. h. der wissenschaftlichen, physisch und kosmisch orientirten Theologie, fliessen. Ohne sie, d. h. die Lehre vom präexistenten hypostatischen Logos, wäre der Arianismus Adoptianismus oder reiner Rationalismus, und Athanasius wäre genötigt gewesen, entweder sich dem Modalismus zuzuwenden oder den Gedanken an die göttliche „Natur" Christi aufzugeben und die Kraft und Liebe Gottes in ihm anzuschauen.

Auf der Synode zu Nicäa (325) siegte schliesslich, dank der ungeschickten Taktik der Arianer und Eusebianer (origenistische Mittelpartei), der Entschiedenheit der Orthodoxen und der Entschlossenheit des Kaisers das Homousios (Hosius, vielleicht auch Marcell von Ancyra). In das cäsareensische, von dem Kirchenhistoriker Eusebius vorgelegte Bekenntniss wurden die Stichworte *γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, ὁμοούσιον τῷ πατρί* eingeschoben, die arianischen Formeln ausdrücklich verdammt (*τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοίωτον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*), und dieses Bekenntniss wurde zum Kirchengesetz erhoben. Die nicänische Formel hatte im Morgenland keine Tradition für sich; denn selbst Alexander von Alex. hatte noch von *τρεῖς ὑποστάσεις* im Sinne von Usien gesprochen. Die Bischöfe (300? 318?) fügten sich fast sämmtlich; Arius und einige Genossen wurden exkommuni-

zirt, ihre Anhänger verfolgt. Athanasius hat als Diakon, wahrscheinlich nicht ohne bedeutenden Anteil, die Synode mitgemacht.

§ 37. Bis zum Tode des Konstantius.

Der Sieg war zu schnell errungen. Weder formell noch sachlich war er genügend vorbereitet; daher begann der Kampf erst recht. Man sah in dem Homousios eine unbiblische neue Formel, die Zweigötterei oder den Einzug des Sabellianismus, dazu den Tod der hellen Wissenschaft. Deutlich prägten sich jetzt unter den Gegnern, die sich sämmtlich als konservativ vorkamen, zwei Parteien aus, die Arianer und die Origenisten (Eusebianer), denen die Indifferenten folgten. Aber sie waren im Kampfe gegen die Orthodoxie einig (Hauptstreiter gegen diese war Eusebius von Nikomedien). Konstantin sah bald ein, dass er mit der antinicänischen Koalition paktiren müsse, die seit 328 ein antiathanasianische wurde, denn der junge Bischof war der entschiedenste Nicäner. Persönliche Streitigkeiten mischten sich ein in einer Zeit, wo der Ehrgeiz und die Kraft der Kirchenmänner endlich auf die höchste Befriedigung rechnen konnte. 335 wurde Athanasius zu Tyrus für abgesetzt erklärt und 336 vom Kaiser nach Trier verbannt. Die feierliche Einführung des Arius in die Kirche wurde durch den Tod desselben vereitelt. 337 starb Konstantin, es faktisch billigend, dass unter der Hülle des Nicänums feindliche Doktrinen verkündet wurden.

Seine Söhne teilten das Reich. Athanasius kehrte (337) zurück. Allein Konstantius, der Herr des Ostens, sah richtig ein, dass er mit der Orthodoxie nicht regieren könne, und er fühlte sich nicht, wie sein Vater, ans Nicänum gebunden. Der orthodoxe Bischof der Hauptstadt wurde abgesetzt; Eusebius von Nikomedien rückte an seine Stelle. In Cäsarea folgte dem Eusebius ein Arianer, Akacius; Athanasius wurde abgesetzt, kam aber seiner Verbannung durch Flucht nach Rom zuvor (339), Ägypten in wildem Aufruhr zurücklassend. Die Eusebianer waren jetzt Herren der Situation; aber das Abendland war gut nicänisch und der Hort der orientalischen Orthodoxen. Mit ihm wollten es die Eusebianer nicht verderben; sie mussten also das Nicänum geräuschlos bei Seite zu schieben suchen, indem sie angeblich nur das Homousios durch bessere biblische Formeln ersetzten und die Durchführung der Absetzung des Athanasius verlangten. Sehr zu statten kam es den Orientalen dabei, dass ein entschiedener Nicäner und Freund

des Athanasius, Marcell von Ancyra, die gemeinsame Lehrgrundlage, die philosophisch-origenistische Logoslehre, nicht anerkannte, sondern den Logos homousius für die Gotteskraft erklärte, die erst bei der Menschwerdung göttliche Person und „Sohn" geworden sei, um, wenn sie ihr Werk einst vollbracht, wieder in den Vater aufzugehen (die Orientalen sahen in dieser Lehre „Sabellianismus"). Julius von Rom und Athanasius erklärten den Marcell (gegen ihn schrieb der Kirchenhistoriker Eusebius) für orthodox, bewiesen damit, dass es ihnen um den Erlösungsglauben allein zu thun war, und lehnten die von den Orientalen zu Antiochien (341) aufgestellten Formeln ab, obgleich diese sich von dem Arianismus jetzt förmlich lossagten und eine Lehre aufstellten, die nicänisch verstanden werden konnte.

Politische Gründe zwangen Konstantius seinem orthodoxen Bruder Konstans, dem Herrn des Abendlands, gefällig zu sein. Das grosse Konzil von Sardika (343) sollte die Glaubenseinheit im Reich wiederherstellen. Allein die Abendländer wiesen die Präliminarforderung der Morgenländer, die Absetzung des Athanasius und Marcell anzuerkennen, ab und sprachen nach dem Exodus der Morgenländer (nach Philippopolis) die Absetzung ihrer Häupter aus, sich schroff auf den Boden des Nicänums stellend. Die Gegner wiederholten die 4. antiochenische Formel. Konstantius selbst scheint ihnen eine Zeitlang nicht getraut zu haben; jedenfalls fürchtete er, seinen Bruder zu reizen, der nach der Suprematie trachtete. Die Orientalen wiederholten in einer langen Formel noch einmal ihre Rechtgläubigkeit (Antiochien 344) und das Minimum ihrer Forderungen. Das Abendland verwarf zwar auf den mailänder Synoden (345. 347) die Doktrin des Photin von Sirmium, der aus der Lehre seines Meisters Marcell einen streng adoptianischen Lehrbegriff entwickelt hatte (der Logos wird nie Person), blieb aber sonst fest, während im Orient politische Bischöfe bereits auf Frieden mit Athanasius sannen. Dieser wurde von dem durch die Perser hart bedrängten Konstantius notgedrungen restituirt und mit Jubel in Alexandrien begrüsst (346). Es schien um 348, als habe die Orthodoxie gesiegt; nur Marcell und das Wort ὁμοούσιος schienen noch Anstoss zu geben.

Allein der Tod des Konstans (350) und die Besiegung des abendländischen Usurpators Magnentius (353) durch Konstantius änderten Alles. Hatte Konstantius sich in den letzten Jahren vor

ein paar Bischöfen, seinen Unterthanen, beugen müssen, die seinen Bruder beherrscht hatten, so war er jetzt als Alleinherrscher entschlossen, die Kirche zu regieren und die Demütigungen heimzuzahlen. Schon 351 (2. sirmische Synode) waren die orientalischen Bischöfe zur Aktion zurückgekehrt. Auf den Synoden zu Arles (353) und Mailand (355) wurde der abendländische Episkopat gebeugt. Man verlangte von ihm zunächst nichts Anderes als die Verurteilung des Athanasius; aber diese bedeutete die Schwenkung in der Glaubensfrage, und die Bischöfe liessen sie sich aufnötigen (wenige Ausnahmen: Paulin v. Trier, Lucifer v. Cagliari, Eusebius v. Vercelli; auch Hosius, Liberius, Hilarius mussten ins Exil). Seiner Absetzung kam Athanasius durch Flucht in die Wüste zuvor (356). Die Einheit schien hergestellt, aber als Staatskirchentum, gegen das orthodoxe abendländische Bischöfe grimmig losfuhren, sich nun erst erinnernd, dass Kaiser und Staat sich nicht in die Religion mischen dürfen.

Die Einheit unter den Siegern war nur scheinbar; denn es zeigte sich, dass sie über die Negation nicht hinausging. Der strenge aggressive Arianismus trat in Aëtius und Eunomius wieder hervor und wollte die anomöische Lehre durchsetzen (*ἀνόμοιος καὶ κατὰ πάντα καὶ κατ' οὐσίαν*). Ihm gegenüber schloss sich der Semiarianismus (das „unveränderliche Ebenbild", *ὅμοιος κατὰ πάντα καὶ κατὰ τὴν οὐσίαν*) scharf ab. Diese Homöusianer (Georgius von Laodicea, Eustatius von Sebaste, Eusebius von Emesa, Basilius von Ancyra) hatten gelernt, dass der Sohn mit dem Vater dem Wesen nach gleichbeschaffen sein müsse; sie wollten nur als wissenschaftliche Männer (Kosmologen) die kosmische Potenz des Logos nicht aufgeben und damit die absteigende Trinität der drei göttlichen Wesen. Sie verstanden auf Grund der h. Schrift und im Zusammenhang mit der Christologie ihre Lehre so auszubilden, dass sie selbst auf nicänische Abendländer, die sich freilich noch immer in der wissenschaftlichen Theologie nicht zurecht zu finden wussten und mit ihren Studien erst begannen (Hilarius), Eindruck machten. Die dritte Partei war die der Politiker, die der Formel Beifall schenkten, welche am meisten Aussicht hatte, den Streit zu beschwichtigen (Ursacius und Valens: *ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς*). Die Zeit von 357 — 361 ist die Zeit, in der der Kaiser, das Nicänum offen fallen lassend, nach einer christologischen Reichsformel suchte und mit aller Energie gewillt war, diese auf Synoden durchzusetzen. Hier konnte sich

schliesslich nur das „ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς“ bieten; denn mit dieser nichtssagenden Formel konnte der Arianer, der Semiarianer, ja selbst der Orthodoxe sich befreunden, da sie keiner Lehre direkt widersprach. Die sirmischen Synoden leisteten noch nicht, was sie leisten sollten, und zeigten vorübergehend selbst ein Schwanken zum strengen Arianismus. Zu Ancyra rafften sich (358) die Semiarianer kräftig auf. Zwei grosse gleichzeitige Synoden in Ost und West (zu Seleucia und Rimini) sollten die 4. sirmische Formel, ein dogmatisch-politisches Meisterwerk des Kaisers, proklamiren. Als die eine eine homöusianische, die andere eine orthodoxe Haltung einnahm, wurden sie terrorisirt, hingehalten und ihnen schliesslich gegen das Zugeständniss der Ausstossung des strengen Arianismus das homöisch-kaiserliche Bekenntniss aufgenötigt und abgepresst (Synoden zu Nice und Konstantinopel 360). Dann wurden doch alle Homöusianer aus den einflussreichen Stellen verbannt, so dass sich trotz der Ausstossung des Aëtius faktisch ein durch Gesinnungslosigkeit gemilderter Arianismus in der Kirche als Reichsreligion etablirte.

§ 38. Bis zu den Konzilien von Konstantinopel 381. 383.

Im J. 361 starb Konstantius. Julian folgte; damit traten statt der künstlichen Einheit die wirklichen Parteien wieder in ihre Rechte. Die Homöusianer waren aber nicht mehr „Mittelpartei“, nicht mehr die „Konservativen“ im alten Sinn; denn sie hatten im Gegensatz zum Arianismus ihren Lehrbegriff vertieft und befestigt (zum Konservativen gehörte das Elastische). „Konservativ“ und konziliant gegen den Arianismus waren nur die arianisirenden Homöer, die aber nichts mehr zu bedeuten hatten, seit kein Kaiser sie mehr unterstützte. Hier ist der Umschwung des Orients — zunächst freilich nur in den Köpfen der hervorragendsten Theologen — gegeben. Die Homöusianer, zugleich durch kirchlichen Sinn, Askese und höchste Wissenschaft ausgezeichnete Schüler des Origenes, kapitulirten mit dem Homousios — eine Vereinigung, die der Abendländer Hilarius eifrig betrieben hat.

Julian gestattete den verbannten Bischöfen, daher auch dem Athanasius, die Rückkehr. Die Synode von Alexandrien (362) bezeichnet die Wende, sofern Athanasius hier zugestanden hat, dass das Nicänum sans phrase gelten sollte, d. h. er verzichtete ausdrücklich auf die Formel „ein Wesen“ (im Sinne einer Hypo-

stase), gab also eine solche Interpretation des ὁμοούσιος frei, nach der es als wesensgleich (statt wesenseins) gefasst werden durfte. Demgemäss durfte auch von drei Hypostasen geredet werden. Allein diese Konzession und die grosse Milde gegen Solche, die einst die 4. sirmische Formel unterschrieben hatten, erregte das Missfallen einiger hervorragender Abendländer (Lucifer von Cagliari; s. über ihn GKrüger 1886) und Glaubensmärtyrer. Im Abendland fühlte man, dass die alte Lehre (die substanzielle Einheit der Gottheit ist der Fels und die Pluralität ist das Mysterium) verschoben sei (die Dreiheit göttlicher Personen ist der Fels und die Einheit ist das Problem), und Athanasius selbst hat an den neuen wissenschaftlichen Freunden in Kleinasien, Kappadocien und Antiochien keine rechte Freude gewinnen können; denn nun war die Wissenschaft des Origenes, die die kosmische Potenz im Logos nicht missen konnte, innerhalb der Orthodoxie geduldet (die durch das Nicänum vollzogene Einschränkung der Geltung des Origenes wurde also durch die Synode von 362 gemildert). Die grossen Theologen Apollinaris von Laodicea und die drei Kappadocier sind von Origenes und von dem Ὁμοιούσιος ausgegangen; aber sie haben das Ὁμοούσιος nun anerkannt und mit und neben demselben ihre philosophischen Spekulationen betreiben können; denn man durfte nun sagen, dass es drei Hypostasen sind, und war doch orthodox. Durch die Schöpfung einer festen Terminologie gelang es ihnen zugleich scheinbar klare Formeln zu erzeugen. Οὐσία erhielt nun den Mittelsinn zwischen dem Abstraktum „Wesen“ und dem Konkretum „Einzelwesen“, so jedoch, dass es sehr stark nach Jenem gravitirte; ὑπόστασις erhielt den Mittelsinn zwischen Person und Eigenschaft (Accidenz resp. Modalität), so jedoch, dass der Personbegriff der stärkere war. Πρόσωπον wurde vermieden, da es sabellianisch klang, aber nicht verworfen (das Abendland bleibt bei „persona“, ein Ausdruck, der nicht ganz das bedeutet, was wir heute Person nennen). Die Einheit der Gottheit, an die die Kappadocier dachten, war nicht dieselbe, welche Athanasius und die Abendländer meinten. Μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν wurde die Formel. Um die wirkliche Unterschiedenheit der Personen innerhalb der Einheit der Gottheit zum Ausdruck zu bringen, legte ihnen Gregor von Nyssa τρόποι ὑπάρξεως bei (ἰδιότητες χαρακτηρίζουσαι, ἐξαίρετα ἰδιώματα), und zwar dem Vater die ἀγεννησία (nicht als Wesen, sondern als Seinsweise [σχέσις] des Vaters), dem Sohne die γεννησία

— selbst die älteren Homöusianer waren hier zurückhaltender gewesen als Gregor — und dem Geist die ἐκπόρευσις. Die origenistisch-neuplatonische Trinitätsspekulation wurde rehabilitirt. Der Logosbegriff rückte wieder in den Vordergrund (neben dem Sohnesbegriff). Die Einheit der Gottheit wurde wieder aus der Monarchie des Vaters, nicht aus dem ὁμοούσιος bewiesen. So schloss die „Wissenschaft" ihren Bund mit dem Nicänum. Hatten am Anfang die Wissenschaftlichen — auch unter den Heiden — dem Arius Recht gegeben, so wurden jetzt Männer, denen selbst ein Libanius die Palme reichte, die Vertreter des Nicänums. Sie standen auf dem Boden der wissenschaftlichen Weltanschauung, waren mit Plato, Origenes und Libanius im Bunde und widerlegten unter dem Beifall der Philosophen den Eunomius. Es war zugleich ein Sieg des Neuplatonismus über die aristotelische Dialektik. So hat die Orthodoxie im Bunde mit der Wissenschaft von c. 370—394 einen schönen Frühling gehabt, dem aber vernichtende Stürme oder vielmehr der Mehltau des Traditionalismus gefolgt ist. Man träumte den Traum eines ewigen Bundes zwischen Glauben und Wissenschaft. Freilich — ungestört war er nicht. Die altgläubigen Orthodoxen im Abendland und in Antiochien blieben misstrauisch, ja ablehnend (gegenüber den τρεῖς ὑποστάσεις). In Antiochien entstand sogar ein Schisma zwischen der alten und der neuen wissenschaftlichen Orthodoxie (Schisma des Meletius). Diese hielt jene für sabellianisch, während sie selbst den Verdacht, es homöusianisch zu meinen, schwer abschütteln konnte.

Aber nicht nur die Wissenschaft hat den Sieg des Homousios vorbereitet, sondern auch der Gang der Weltereignisse. In Valens erhielt der Orient einen kräftigen arianischen Kaiser. Orthodoxe und Homöusianer mussten in die Verbannung wandern und kamen sich näher. Man suchte wieder am orthodoxen Abendland Rückhalt. Liberius von Rom war nicht ungeneigt, und seit 370 war Basilius von Cäsarea in kräftiger Aktion. Allein Damasus von Rom trat auf den schroffen alten Standpunkt zurück, und mehrere Synoden waren nötig (in den 70er Jahren), um ihm die Orthodoxie der neuorthodoxen Orientalen glaubhaft zu machen. Endlich unterschrieben diese (zu Antiochien 379) die Glaubensformeln des Damasus, ohne doch das Schisma in Antiochien beseitigen zu können. Diese Unterschrift war aber schon eine Folge der welthistorischen Ereignisse, dass i. J. 375 auf den toleranten Valentinian im Abendland der jugendliche, ganz der Kirche und der

Orthodoxie (Damasus, Ambrosius) ergebene Gratian gefolgt, und dass dieser seit 378 Alleinherrscher geworden war (Valens † bei Adrianopel gegen die Goten). Im J. 379 wurde der orthodoxe Spanier Theodosius zum Mitregenten und Kaiser des Orients erhoben. Er war entschlossen, die Kirche zu regieren wie Konstantius, aber (zunächst) im Sinne der strengen abendländischen Orthodoxie: das zeigte das berühmte Edikt von Thessalonich im J. 380 (gleich nach seiner Taufe vom Kaiser erlassen)[1]). Er nahm in Konstantinopel den Arianern alle Kirchen weg und verbot den Ketzern überhaupt den Kultus in den Städten. Allein er sah bald ein, dass er nur mit der orientalischen Orthodoxie im Orient regieren könne, dass er den strengen Massstab des Abendlandes nicht anlegen dürfe und halbe Freunde vollends gewinnen müsse. Er berief daher 381 ein orientalisches Konzil in die Hauptstadt und ernannte als Vorsitzenden den Meletius, d. h. den Führer der neuorthodoxen Partei in Antiochien. Damit stiess er freilich die Abendländer und Ägypter vor den Kopf, sicherte sich aber die Kappadocier und Kleinasiaten. Der Gegensatz kam auf der Synode so stark zum Ausdruck, dass der Bruch nahe war (der neue Vorsitzende, Gregor von Nazianz, musste resigniren). Allein schliesslich proklamirte die Synode (150 Bischöfe) das Nicänum sans phrase, die volle Homousie der drei Personen, und stiess auch die Macedonier (s. unten § 39) aus. Faktisch siegte die Wesensgemeinschaft im Sinne der Wesensgleichheit, nicht der Wesenseinheit; die Kleinasiaten, nicht die mit Rom verbündeten Ägypter behielten die Oberhand. Das Symbol, das seit ca. 450 im Orient, seit ca. 530 im Occident als das dieser Synode gegolten, das höchste Ansehen in der Kirche erlangt und das Nicänum verdrängt hat, ist nicht das Symbol dieser Synode, die übrigens auch nur durch ein quid pro quo nachträglich zu einer ökumenischen gestempelt worden ist. Das sog. Constantinopoli-

1) *„Cunctos populos . . . in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub pari maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos.“*

tanum ist vielmehr älter; es ist das Taufsymbol von Jerusalem, wahrscheinlich bald nach 362 von Cyrill redigirt, als er seinen Übergang vom Semiarianismus zum Ὁμοούσιος vollzog. Es fehlt in ihm das „ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός", und es enthält eine Formel vom heiligen Geist, die nicht die orthodoxe Lehre ausspricht, sondern die Streitfrage umgeht (τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν). Wie es in die Akten der Synode (durch Cyrill? Epiphanius?) gekommen und dann zu dem Symbol des Konzils geworden ist, ist ganz dunkel. Allein die kirchliche Legendenbildung hat hier eine wunderbare Gerechtigkeit geübt, sofern sie der Synode neuorthodoxer Bischöfe ein Symbol angehängt hat, in dem die antiarianischen Anathematismen und ein nicänisches Stichwort fehlen. Man war ja wirklich im Orient unter der Hülle des Ὁμοούσιος bei einer Art von Homöusianismus verblieben, der in allen Kirchen bis heute orthodox ist.[1])

Das Abendland war mit dem Verlauf der Synode höchst unzufrieden, da sie u. A. die Orthodoxie von Männern anerkannt hatte, die in Rom höchst verdächtig waren. Man machte Vorstellungen, man drohte mit dem Schisma. Allein der Orient wollte sich nicht weiter mehr unter die dogmatische Herrschaft Roms beugen, und Theodosius, die beiden Reichshälften getrennt haltend, blieb fest und klug; er vermied es, auf das allgemeine Konzil einzugehen, das Gratian berufen wollte. Man kam sich i J. 382 näher, indem sowohl zu Rom als zu Konstantinopel gleichzeitig eine Synode tagte und diese sich in Personenfragen — darauf hatte sich die Kontroverse zugespitzt, da das antiochenische Schisma fortdauerte — konzilianter zeigten. Zur Versöhnung aber trug vor Allem bei, dass der geistige Lenker des Abendlandes, Ambrosius, bei der Wissenschaft der Kappadocier in die Schule gegangen und von ihr mächtig erfasst war.

Im J. 381 war vielleicht $^9/_{10}$ des christlichen Orients arianisch gewesen. Theodosius suchte die arianisch Gesinnten zu schrecken, dann aber auch zu gewinnen (Synode von 383 zu Konstantinopel; selbst Eunomius war eingeladen). Doch bald gab er die sanfte Methode auf, und Ambrosius sekundirte ihm im Abendlande. Man darf annehmen, dass die meisten arianischen und halbarianischen griechischen Bischöfe sich gefügt haben; nur die äusserste

1) Über das Symbol s. meinen Artikel in RE² 8, 212 ff.

Linke blieb fest (Eunomius). Schneller als der Hellenismus ist der Arianismus bei den Griechen erloschen. Freilich — die orthodoxen Laien, stets konservativ, haben die orthodoxe Formel, so lange sie noch nicht durch das Alter geheiligt war, mehr als ein notwendiges Übel und als ein unerklärliches Geheimniss betrachtet, denn als einen Ausdruck ihres Glaubens. Der Sieg der Orthodoxie war ein Sieg der Priester und Theologen über den freilich tief stehenden Glauben des Volkes; aber er hat diesen Glauben nicht geklärt, wohl aber gegen den Polytheismus geschützt.

§ 39. Die Lehre vom h. Geist und von der Trinität.

1. Von Alters her glaubte man neben Vater und Sohn an den h. Geist; aber was er sei und welche Bedeutung er habe, wurde nach der Ablehnung des Montanismus und dem Zurücktreten der Kombination „spiritus-ecclesia" vollends unklar. Die wissenschaftliche Theologie der Apologeten wusste überhaupt nichts mit ihm anzufangen, und noch im 3. Jahrh. hielten ihn die Meisten für eine Kraft. Indessen haben schon Irenäus und Tertullian versucht, ihn als eine göttliche Grösse innerhalb der Gottheit zu würdigen. Tertullian hat ihn als „Gott" und als „Person" in seine absteigende, aber wesenseine Trinität aufgenommen („filio subiectus"). Nun fand auch die neuplatonische Spekulation, die Wissenschaft, drei göttliche Hypostasen für nötig. Demgemäss und an die Bibel sich anschliessend, hat Origenes den Geist in seine Theologie aufgenommen als das dritte beharrliche Wesen, freilich auch als ein dem Sohne untergeordnetes Geschöpf, welches den kleinsten Kreis, den Kreis des Geheiligten, beherrscht. Die der Logoslehre völlig analoge Behandlung der Geistlehre bei Tertullian und Origenes zeigt, dass ein spezifisch christliches Interesse bei diesem Lehrpunkt überhaupt nicht bestand. Dass auch Sabellius auf den Geist achten musste, ist nur ein Beweis, dass die Ansprüche der allgemein-wissenschaftlichen Dreiheitslehre und der biblischen Formeln nicht mehr überhört werden durften.

Allein in den Gemeinden und bei der Mehrzahl der Bischöfe wurden diese gelehrten Fortschritte noch im Anfang des 4. Jahrh. nicht beachtet; selbst das Nicänum spricht den Glauben an den h. Geist ohne Zusatz und Verdeutlichung aus. Athanasius hat in den ersten Decennien nie an ihn gedacht. Wer ihn für göttlich in vollem Sinne hielt, hielt ihn für eine Kraft; wer ihn persönlich nahm, hielt ihn für etwas recht Untergeordnetes: eigentlich war

er nur ein Wort, und das ist er innerhalb der Trinität auch nachmals geblieben.

Die Arianer haben die weitere Lehrbildung sollizitirt, da sie die Unterordnung des Sohnes durch das Concessum der Inferiorität des Geistes trefflich belegen konnten. Aber eben dadurch wurden die Orthodoxen nachdenklich. Athanasius hat seit ca. 358 dem Geist seine Aufmerksamkeit geschenkt und keinen Augenblick über die Formel geschwankt: da er angebetet werden muss, so ist er θεὸς ὁμοούσιος wie der Sohn, gehört in keinem Sinn zur Welt (epp. ad. Serap.). Auf der Synode zu Alexandrien wurde diese Lehre vom Geist unter den Schutz des Nicänums gestellt: wer sie leugnet, ist ein heuchlerischer Arianer (freilich blieben die Versuche, die Wirksamkeit des Geistes von der des Sohnes zu unterscheiden, leere Worte). Aber so sicher das Abendland auf diese Formulirung einging — im Morgenland sahen nicht nur die Arianer in ihr eine offenkundige Neuerung, sondern auch die Semiarianer; selbst Solche, die in der Sohneslehre das Homousios acceptirten, weigerten sich, es für den h. Geist anzuerkennen, und nahmen unter Macedonius, Bischof von Konstantinopel, eine feste Haltung gegen die Neuerung ein. Noch mehr — sogar die Kappadocier, obgleich sie für die Formel eintraten, gestanden das Fehlen jeder greifbaren Tradition ein, mahnten zur grössten Vorsicht und hielten es für nötig, die Formel zunächst als Geheimlehre zurückzuhalten, sich darauf berufend, dass sie ja auch nur durch die Annahme einer παράδοσις ἄγραφος in der Kirche gestützt werde. In der Verlegenheit, dem Geiste eine eigentümliche Seinsweise im Verhältniss zum Vater zu geben, geriet man darauf, nach Johannes ihm die ewige ἔκπεμψις und ἐκπόρευσις beizulegen. Aber seit 362 war man vom Abendland aus unermüdlich thätig, den orientalischen halbgewonnenen Brüdern auch den h. Geist als θεὸς ὁμοούσιος aufzuerlegen, und mit den Kappadociern im Bunde gelang es. Zwar wurden noch i. J. 381 die Macedonianer (Pneumatomachen) zur Synode geladen, aber nur, um dort ihre Verurteilung zu hören und ausgewiesen zu werden. Die Anathematismen des Damasus verstärkten das Ergebniss. Man durfte fortan nicht mehr lehren, dass der Geist dem Sohn untergeordnet sei; ja, da der Vater den Griechen die Wurzel der Gottheit blieb, so schien die Homousie des Geistes nur gesichert, wenn er allein auf den Vater zurückgeführt und dabei vom Sohne völlig abgesehen wurde.

2. Die Kappadocier und vor ihnen ihr grosser Lehrer Apollinaris haben die orthodoxe Trinitätslehre festgestellt (s. ob. S. 182): eine göttliche Wesenheit in drei Subjekten, deren in der Wesenheit enthaltene Gleichbeschaffenheit in den Eigenschaften und Thätigkeiten, deren Unterschied in dem charakteristischen Merkmal ihrer Seinsweise sich ausprägt; aber der Vater allein ist *αἴτιον*, die beiden anderen *αἰτιατά*, doch nicht wie die Welt es ist (eigentlich hat schon Tertullian die Formeln Natur und Person, aber ihm ist die Trinität noch durchaus Offenbarungstrinität gewesen, nicht immanente). Durch die Trinität unterscheidet sich — so sagte man jetzt — das Christentum von dem heidnischen Polytheismus und dem jüdischen „starren" Monotheismus.

In die Feststellung der Trinitätslehre hat im Orient bereits seit dem Auftreten der Homöusianer die Rücksicht auf die Christologie eingewirkt (auch dort Natur und Person; *ὁμοίωμα* stammte von dort, sowie die Geltendmachung der Analogie der Begriffe „Menschheit" und „Adam" in ihrem Verhältniss zu den einzelnen Menschen). Ein subordinatianisches und ein aristotelisches Element blieb in der Trinitätslehre der orientalischen Orthodoxen, und sie wurde durch die späteren christologischen Kämpfe in Mitleidenschaft gezogen (allerdings nicht stark; denn sie wars chon zu starr geworden). Einige apollinaristische Monophysiten bearbeiteten seit 530 die Begriffe Natur und Person in der Christologie aristotelisch und kamen so auch in der Trinitätslehre zum Tritheismus oder zum Modalismus (*φύσις* = *ὑπόστασις*; Askusnages, Johannes Philoponus, Petrus von Kallinico; gegen sie Leontius von Byzanz und Joh. Damascenus). Der Letztere gab gegenüber dem Tritheismus dem Trinitätsdogma eine der abendländischen Auffassung näher kommende Wendung (die *γεννησία* wird der *ἀγεννησία* formell gleichgesetzt, das *ἐν ἀλλήλοις* der 3 Personen wird stark betont, dabei die *περιχώρησις*, jedoch nicht *συναλοιφή* und *σύμφυρσις*; der Unterschied sei nur für die *ἐπινοία* vorhanden); allein diese Fassung blieb ohne Wirkung, da sie am entscheidendsten Punkt den feinen Subordinatianismus bestehen liess; auch Johannes lehrte, dass der Geist allein vom Vater ausgehe (resp. durch den Sohn). Der Vater bleibt also die *ἀρχή* der Gottheit. Es ist mithin noch immer ein anderes geistiges Bild, das sich das Morgenland und das sich das Abendland von der Trinität gemacht hat: dort blieb der Vater die Wurzel der zwei *αἰτιατά*; die volle Reziprozität aller drei Personen schien den Orientalen

die Monarchie und speziell die Ableitung des Geistes vom Sohn die Homousie zu gefährden. Hier setzte Photius (867), nach einem dogmatischen Streitpunkt suchend, ein, warf den Abendländern, die die immanente processio des Geistes vom Vater und Sohn lehrten, Neuerung vor, ja manichäischen Dualismus und verstärkte diesen Vorwurf durch den noch härteren einer Fälschung des h. Symbols von Konstantinopel durch den Zusatz „filioque". Dies Wort war dort wirklich eine Neuerung, die in Spanien aufgekommen war. Ein nie geschlichteter Streit entsprang, in dem den Griechen auch das „διὰ τοῦ υἱοῦ" verdächtig wurde. Die Abendländer aber mussten an ihrer Lehre festhalten, weil sie nach ihrem geistigen Bild von der Trinität nur in der vollen Einheit, daher auch nur in der vollen Reziprozität der Personen den wahren Glauben ausgeprägt fanden. Die Griechen verstanden das nicht, weil sie im Geheimen doch stets kosmologisch interessirt blieben, wie denn die Trinitätslehre in unaufhörlicher wissenschaftlicher Bearbeitung das Vehikel geblieben ist, das die Philosophie des Altertums den slavischen und germanischen Völkern überliefert hat: sie enthält den christlichen Gedanken der Offenbarung Gottes in Jesus und das Testament der antiken Philosophie in eigentümlichster Vermischung.

Im Abendland war die Trinitätslehre in der Regel nicht als Gegenstand der Spekulation bearbeitet worden. Die Einheit war das sichere, und die Unterscheidung von Wesen und Person wurde mehr im Sinne einer (durch die Jurisprudenz) geläufigen formellen Distinktion verstanden. Augustin hat diese Trinitätsvorstellung mit den Mitteln der Wissenschaft, aber auch von seinem religiösen Bewusstsein geleitet, das nur einen Gott kannte, in seinem grossen Werk de trinitate zum Ausdruck bringen wollen.[1]) Die Folge war die völlige Austilgung jedes Rests von Subordinatianismus, die Verwandelung der Personen in Relationen (der alte abendländische Modalismus, nur verhüllt), aber damit zugleich ein solches Heer von kontradiktorischen und sich widersprechenden Formeln, dass es dem im Unbegreiflichen schwelgenden und dann wieder skeptischen Autor selbst gruselig geworden ist (die drei zusammen sind gleich Eins; das absolut Einfache muss als Dreifaches verstanden werden; *sunt semper*

1) Über Augustin's Verhältniss zu den trinitarischen Feststellungen des Orients s. HRLUTER, ZKG V S. 375 ff., VI S. 155 ff.

invicem, neuter solus; auch die ökonomischen Funktionen sind nie getrennt zu denken — daher: *dictum est „tres personae", non ut illud diceretur, sed ne taceretur*). Dieses Eingeständniss und die Analogien, die A. für die Trinität braucht — sie sind sämmtlich modalistisch —, zeigen, dass er selbst nie auf die Trinität gekommen wäre, wenn er nicht an die Überlieferung gebunden gewesen wäre. Sein grosses Werk, in dem natürlich auch der Ausgang des Geistes von Vater und Sohn betont ist — denn an jedem Akt sind alle drei beteiligt —, ist die hohe Schule für die technisch-logische Ausbildung des Verstandes und die Fundgrube der Scholastik im Mittelalter geworden. Durch Augustin hat sich zuerst die spanische Kirche, dann auch andere bestimmen lassen, das filioque zu proklamiren.

Die paradoxen Formeln der augustinischen Trinitätslehre, die jeden Zusammenhang mit der Offenbarungsgeschichte und der Vernunft verleugnen, aber an dem Bestreben, den vollen Monotheismus aufrecht zu erhalten, ihre Wahrheit haben, verbreiteten sich im Abendland und wurden im sog. Symb. Athanasianum, das im frühen Mittelalter allmählich entstanden ist, zusammengefasst und mit der Rezeption desselben (8.—9. Jahrh.) als heilige Kirchenlehre verkündet.[1]) „Wer selig werden will, muss sie glauben", d. h. sich ihnen unterwerfen. In dem Athanasianum als Symbol liegt die Umbildung der Trinitätslehre als eines innerlich anzueignenden Glaubensgedankens zu einer kirchlichen Rechtsordnung vor, an deren Beobachtung die Seligkeit hängt. Bei Athanasius war das ὁμοούσιος der entscheidende Glaubensgedanke, bei den Kappadociern der erkenntnissmässig zu durchdringende theologische Lehrsatz, bei den späteren Griechen die geheiligte Reliquie, bei den späteren Abendländern die geoffenbarte kirchliche Lehrordnung, die Gehorsam verlangt.

Achtes Kapitel.

Die Lehre von der vollkommenen Gleichbeschaffenheit des menschgewordenen Sohnes Gottes mit der Menschheit.

§ 40.

Quellen: Die Schriften und Fragmente des Apollinaris (ein grosser Teil derselben jetzt zusammengestellt und besprochen von JDräseke,

1) Über das Athanasianum s. EKöllner, Symbolik I S. 53 ff. und die englischen Arbeiten von FFoulkes (1871), CASwainson (1875), Ommaney (1875), JRLumby (1887).

Apoll. v. Laodicea i. d. Text. u. Unters. VII, 3. 4, s. auch desselben Gesamm. patrist. Abhandl. 1889). — Die Schriften des Athanasius, der Kappadocier und Antiochener.

Die Frage nach der Gottheit Christi war nur die Voraussetzung für die Frage nach der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christus. In dieses Problem mündete alle Dogmatik. Schon Irenäus, und dann Athanasius, hat die Gottheit des Erlösers in Rücksicht auf die Erlösung, d. h. auf jene Verbindung, festgestellt.

Aber die Frage nach der Verbindung setzte nicht nur eine präzise Vorstellung von der Gottheit, sondern auch von der Menschheit des Erlösers voraus. Zwar war im gnostischen Kampf die Realität der σάρξ Christi sichergestellt (Tertull., de carne Chr.); allein ein feiner Doketismus hatte sich trotzdem erhalten, und zwar nicht nur bei den Alexandrinern, sondern bei fast allen Lehrern. Kaum Einer dachte an ein volles menschliches Selbstbewusstsein, und kein Einziger legte der menschlichen Natur Christi alle die Schranken bei, die unsere Natur umgeben. Zwar hat Origenes — und nicht zuerst — Christus eine menschliche Seele und einen freien Willen zugewiesen; allein er brauchte eine Verbindung zwischen dem Gott-Logos und der Materie, und gerade er hat in seiner Christologie — soweit er den Jesus und Christus nicht spaltete — gezeigt, dass der handgreiflichste Doketismus wirksam bleibt, wenn man die σάρξ, weil etwas Materielles, als qualitätslos und jeglicher Eigenschaft fähig fasst.

Bei den origenistischen Theologen und im christlichen Volke herrschten am Anfang des 4. Jahrh. über die Menschwerdung und Menschheit Christi die allerverschiedensten Vorstellungen. Nur Wenige dachten an eine menschliche Seele, und Viele fassten das Fleisch Christi als ein himmlisches oder als eine Verwandelung des Logos oder als ein Gewand. Grob doketische Vorstellungen wurden durch neuplatonisch-spekulative (die Endlichkeit ein Moment an der sich entfaltenden Gottheit) gemildert. An zwei Naturen dachte im Orient im Grunde Niemand; eine ewige gottmenschliche Natur, eine gewordene gottmenschliche Natur, eine ins Menschliche zeitweilig verwandelte göttliche Natur, eine im Menschlichen wohnende resp. eine mit der Hülle des Menschlichen bekleidete göttliche Natur — das waren die herrschenden Vorstellungen, und ebenso verworren waren die Antworten auf Einzelfragen (ist das Fleisch von Maria geboren, oder der Logos mit

dem Fleisch? ist Christus ein Mensch geworden oder hat er Menschennatur an sich genommen? wie viel kann dieser Natur fehlen, um noch als menschliche zu gelten? u. s. w.) und die biblischen Erwägungen (wer leidet? wer hungert? wer stirbt? wer bekennt seine Unwissenheit? der Gott oder der Mensch oder der Gottmensch? oder sind nicht im Grunde alle diese πάθη nur Schein, resp. ökonomisch?). Auch Athanasius lehrte trotz alles Sträubens einen feinen Doketismus; denn seine Fassung der Gottheit Christi nötigte ihn zu Umdeutungen des geschichtlichen Christus und seiner Geschichte. Das Subjekt in seinem Erlöser ist der Gott, der zwar Mensch geworden ist, sich aber in Wahrheit der Menschennatur, ihren Schranken und Leiden, immer nur accommodirt. Machte Athanasius aber mit der Menschheit Ernst, so zerfiel ihm die Geschichte des Erlösers in das, was der Gott, und in das, was der Mensch gethan hat. Im Abendland wurde in concreto ebenfalls ein mehr oder weniger feiner Doketismus gelehrt. Aber daneben stand von Tertullian und Novatian her auf Grund des Symbols die juristische Formel: zwei Substanzen, eine Person. Diese Formel, gleichsam ein Schutz- und Grenzbegriff, wurde nicht weiter durchdacht; sie sollte aber dereinst das rettende Wort in den Kämpfen des Orients werden.

Die Einheit der übernatürlichen Persönlichkeit Christi war hier der allgemeine Ausgangspunkt. Wie man dabei die Menschheit unterzubringen habe, war das Problem, das zuerst Apollinaris von Laodicea (2. Hälfte des 4. Jahrh.) in seiner Schärfe und Schwere durchschaut hat. Den Anstoss hatten die Arianer gegeben, indem sie die Menschheit Christi lediglich als σάρξ fassten, um die volle Einheit der Erlöserpersönlichkeit auszudrücken und zugleich das beschränkte Wissen und die Leidensfähigkeit Christi ihrem halbgöttlichen Logos selbst beilegen zu können. Sie warfen dabei den Orthodoxen vor, ihre Lehre führe zu zwei Gottessöhnen oder zwei Naturen (das galt noch als identisch). Apollinaris erkannte nun, dass dieser Vorwurf berechtigt sei; er stellte seiner Theologie die Aufgabe, 1) eine ebenso strenge Einheit der Person des Gottmenschen Christus zum Ausdruck zu bringen wie der Arianismus in seinem lediglich mit der σάρξ bekleideten Logos, 2) die volle Menschheit Christi damit zu vereinigen. Hier ist das Problem gefunden, das die Kirche in den folgenden Jahrhunderten beschäftigt hat, und zwar hat es Apollinaris als das christliche Hauptproblem, als den Kern aller Glaubensaussagen,

in seiner ganzen Tragweite übersehen und demgemäss mit Aufbietung des höchsten Scharfsinns und einer fast alle Terminologien der Zukunft vorwegnehmenden Dialektik behandelt. An den Orthodoxen (Athanasius) tadelte er, dass sie, um den Einwürfen der Arianer zu entgehen, trotz ihrer besseren Absicht in Christus stets unterschieden, was der Mensch und was der Gott gethan habe; damit sei die Zweiheit aufgerichtet (in Christus sei nach dieser Auffassung *εἷς υἱὸς φύσει* und *εἷς υἱὸς θέσει*) und der Trost der Erlösung dahin; denn Christus müsse so Mensch geworden sein, dass Alles, was von der Menschheit gilt, auch von der Gottheit gilt und umgekehrt (freilich hat Athanasius nie den Ausdruck *δύο φύσεις* gebraucht, wie Origenes; aber wider seinen Willen musste er in der Anwendung die Einheit des *λόγος σαρκωθείς* spalten). An den Arianern tadelte er, dass auch sie den Trost der Erlösung rauben, sofern Christus nicht die ganze Menschheit angenommen habe, sondern nur Fleisch. Demgemäss ergab sich ihm die Erkenntniss, dass *δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται.* Er selbst, den Einheitsgedanken als Steuer festhaltend, sich aber als Aristoteliker nicht wie Athanasius mit dem Geheimniss des Glaubens begnügend, stellte nun die Lehre auf, der Gott-Logos habe menschliches Fleisch und menschliche Seele an sich genommen, die die Menschennatur als Natur konstituiren, nicht aber einen menschlichen Logos (*νοῦς*) d. h. — so würden wir jetzt sagen — nicht das, was am Menschen die (Einzel)Person konstituirt, daher auch keinen freien Willen. Mit der so gearteten Menschennatur habe aber der Logos zu einer vollen Einheit verschmelzen können, weil niemals zwei Subjekte vorhanden waren (der Logos vertritt vom ersten Moment an die *ψυχὴ λογική* in Jesus Christus; er ist seine *ψυχὴ λογική*); denn die Klippen, welche Apollinaris als verderblich erkannt hatte, waren 1) die Meinung von zwei Söhnen d. h. die Zerspaltung von Mensch und Gott, Jesus und Christus („zwei Naturen sind zwei Söhne"), 2) die Vorstellung, dass Jesus nur ein *ἄνθρωπος ἔνθεος* gewesen sei (wie der Adoptianismus lehrte), 3) die Meinung, dass er ein freies, wandelbares Wesen gehabt habe. Man müsse das Subjekt aus der Menschennatur in Christus entfernen, sonst käme man zu einem Zwitterwesen (Bockhirsch, Minotaurus); dagegen seine Auffassung stelle die *μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη* klar. Diese begründete A. soteriologisch (was der Mensch gethan hat, muss Gott gethan und erlitten haben; sonst hat es keine Heilskraft:

ἀνθρώπου θάνατος οὐ καταργεῖ τὸν θάνατον; die Gottheit ist durch Christus der *νοῦς* und *λόγος* der ganzen Menschheit geworden; die Menschennatur ist durch Christus die *σάρξ* der Gottheit geworden), biblisch — er war ein sehr tüchtiger Exeget — und spekulativ (die Menschennatur ist stets das Bewegte, das Göttliche der Beweger; dieses Verhältniss kommt im *λόγος σαρκωθείς* zu seiner vollkommenen Ausgestaltung und Erscheinung; Christus ist der himmlische Adam, der also die Annahme der Menschennatur potenziell an sich hat; in verborgener Weise war er stets *νοῦς ἔνσαρκος*; sein Fleisch ist, weil er auf die Menschwerdung angelegt ist, seiner Gottheit *ὁμοούσιος*; die Menschwerdung ist daher nichts Zufälliges und unterscheidet sich von aller blossen Inspiration; der Logos ist stets der Mittler — *μεσότης* — zwischen Gottheit und Menschheit; doch weiss man nicht, wie weit A. hier gegangen ist).

Sollte das Geheimniss Zwei = Eins (s. die Parallele zu dem Geheimniss Drei = Eins) überhaupt beschrieben werden, so ist die Lehre des A., gemessen an den Voraussetzungen und Zielen der griechischen Auffassung vom Christentum, als Religion vollkommen. Darum hat er auch überzeugte Schüler gefunden, und im Grunde sind alle Monophysiten, ja selbst die frommen griechischen Orthodoxen, Apollinaristen: die Annahme einer menschlichen Einzelpersönlichkeit (mit allen ihren Schranken) in Christus hebt seine Erlösermacht (nach der physischen Erlösungslehre) ebenso auf, wie die Meinung von zwei unvermischten Naturen die Menschwerdung um ihren Effekt bringt. Daher hat A. den menschlichen *νοῦς* gestrichen, wie alle griechischen Gläubigen vor ihm und nach ihm — er aber offen und energisch.

Aber die Forderung eines vollständigen Menschenwesens, einmal ausgesprochen, liess sich nicht mehr überhören: konnte man doch sagen, nach A. werde der menschliche *νοῦς* nicht gerettet; auch schien die Gotteslehre ins Schwanken zu geraten, wenn Gott gelitten haben solle. Daher bekannte man sich schon auf der Synode zu Alex. 362 zur vollen Menschheit, und die Kappadocier traten gegen ihren verehrten Lehrer auf, der um 375 aus der Kirche ausscheiden musste, aber eine eigene Kirche bildete; auch das Abendland verdammte ihn (zu Rom 377, besonders energisch Damasus). Die volle Homousie Christi mit der Menschheit wurde zum Glaubenssatz erhoben. Gewiss hatten die evangelischen Berichte dabei ihren Anteil; aber was die Kappadocier

dem A. entgegenzusetzen wussten, waren nur klägliche, widerspruchsvolle Formeln: es sind zwei Naturen, aber doch nur eine; es sind nicht zwei Söhne, aber anders handelt in Christus die Gottheit, anders die Menschheit; Christus hatte menschliche Freiheit, handelte aber in göttlicher Notwendigkeit. Im Grunde dachten die Kappadocier wie A., aber sie mussten Rücksicht nehmen auf den „vollkommenen Menschen". Hier zeigte sich eine wirkliche Notlage der Dogmatik: sie hatte die volle Menschheit so nötig, wie eine volle physische Einheit der beiden Naturen, die doch die Menschheit vom ersten Moment an zu verschlingen drohte, um nur das Fleisch oder höchstens noch die ψυχὴ σαρκική übrig zu lassen. Die Souveränetät des Glaubens hatte dem Apollinaris die Lehre diktirt; er hat dem athanasianischen Ὁμοούσιος die entsprechende Christologie hinzugefügt; er hat wie Athanasius für seinen Glauben kein Opfer gescheut, ja ein noch grösseres Opfer gebracht als dieser. Die Gegner thaten aber der Kirche der Zukunft doch einen grossen Dienst, indem sie die volle Menschheit (menschliches Subjekt) aufrechterhielten. Nun mussten sie den Widerspruch (nicht zwei Söhne, aber doch zwei selbständige Wesenheiten) zu vereinigen suchen. In welcher Formel das zu geschehen hatte, wusste noch Niemand.

Neuntes Kapitel.

Fortsetzung. Die Lehre von der personalen Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in dem menschgewordenen Sohne Gottes.

Quellen: Die Schriften des Cyrill von Alex. und der Antiochener (Theodor v. Mopsveste ed. Swete, 2 Bde. 1880 ff., Theodoret), die Konzilsakten (ed. Mansi, Conciliorum collectio amplissima T. IV ff.). — CJHefele, Konziliengesch.[2] Bd. II u. III.

§ 41. Der nestorianische Streit.

Wie kann der vollkommene Gott und der vollkommene Mensch eine Einheit bilden? Die eifrigsten Gegner des Apollinaris sind seine Landsleute und z. T. philosophischen Gesinnungsgenossen, die Antiochener, gewesen. Sie zogen aus der Formel: „vollkommener Gott und vollkommener Mensch" die Konsequenz, dass zwei verschiedene und immer verschieden bleibende Naturen in Christus anzunehmen seien. Diodor von Tarsus und vor Allem Theodor von Mopsuestia, ausgezeichnet durch nüchterne Philosophie, treffliche Exegese und strenge Askese, waren überzeugte Nicäner; aber sie erkannten zugleich richtig, dass vollkommene

Menschheit ohne Freiheit und Wandelbarkeit ein Unding sei (daher forderten sie τέλειος ἄνθρωπος); mithin seien Gottheit und Menschheit Gegensätze, die schlechterdings nicht verschmolzen werden können (leidensunfähig, leidensfähig). Darnach gestalten sie die Christologie, die bei ihnen also nicht soteriologisch, wohl aber durch das evangelische Bild Christi bestimmt gewesen ist. Christus besteht aus zwei getrennten Naturen (keine ἕνωσις φυσική); der Gott-Logos hat einen Einzelmenschen an sich genommen, d. h. er hat ihm eingewohnt; diese Einwohnung ist keine substanzielle, auch keine bloss inspirirende, sondern κατὰ χάριν gewesen, d. h. Gott hat sich mit dem Menschen Jesus in besonderer Weise, aber nach Analogie seiner Vereinigung mit frommen Seelen (κατ' εὐδοκίαν), verbunden und sich mit ihm verknüpft (συνάφεια). Der Logos wohnte in Christus wie in einem Tempel; die menschliche Natur blieb substanziell, was sie ist; aber sie hat sich allmählich bis zur vollkommenen Bewährung und Beharrung entwickelt. Die Union ist also nur eine beziehungsweise (ἕνωσις σχετική), und sie ist am Anfang nur relativ vollkommen gewesen (fortschreitende ἐνοίκησις); sie ist an sich eine moralische; aber durch die Bewährung und Erhöhung stellte sich am Ende und für immer ein anzubetendes Subjekt dar (χωρίζω τὰς φύσεις, ἑνῶ τὴν προσκύνησιν). Theodor hat zwar die chalcedonensische Formel: „zwei Naturen, eine Person"; aber bei ihm ist die Einheit der Person lediglich die der Namen, der Ehre und Anbetung; in keinem Sinne eine substanzielle (Christus bleibt ἄλλος καὶ ἄλλος). Er hat ganz deutlich zwei Personen, weil zwei Naturen (Person = Natur) und daneben für die Gläubigen ein anzubetendes πρόσωπον. Von einer Menschwerdung darf man daher im Grunde nicht reden, sondern nur von einer Annahme des Menschen seitens des Logos. Die Funktionen Jesu Christi sind streng auf Gottheit und Menschheit zu verteilen. Maria θεοτόκος zu nennen, ist absurd.

Diese Lehre unterscheidet sich von der des Samosateners nur durch die Behauptung der Persönlichkeit des Gott-Logos in Christus. In Wahrheit ist Jesus — invito Theodoro — doch ein ἄνθρωπος ἔνθεος. Dass sich die Antiochener mit diesem begnügten, war eine Folge ihres Rationalismus. So anerkennenswert ihre geistige Fassung der Probleme ist, so waren sie von der Auffassung der Erlösung als Wiedergeburt und Sündenvergebung doch noch weiter entfernt, als die Vertreter der realistischen Erlösungsvorstellung. Sie wussten von einem Vollender der Mensch-

heit, der sie durch Erkenntniss und Askese in eine neue Katastase führt, nicht von einem Restitutor. Aber sie haben, indem sie die Menschlichkeiten Christi nicht doketisch verflüchtigten oder aus Accommodation erklärten, das Bild des geschichtlichen Christus der Kirche in einer Zeit vorgehalten, in der diese sich in ihren Glaubensformeln immer weiter von ihm entfernen musste. Freilich kräftig konnte ein Bild nicht wirken, in dem man die Züge der leeren Freiheit und Leidensfähigkeit, sowie der Weisheit und Askese mit besonderem Eifer hervorhob.

Ihre Gegner, die Alexandriner, fussten auf der Überlieferung, die den Antiochenern Verlegenheit bereitete, dass Christus die göttliche Physis besessen habe, und dass er wirklich Mensch geworden sei. Ihre Ausführungen ermangelten bis 431 und noch weiter der begrifflichen Klarheit; aber das konnte nicht anders sein; um so sicherer war ihnen der Glaube. Cyrill von Alex., in mancher Hinsicht wenig achtungswert, hat für den Grundgedanken der Frömmigkeit, wie Athanasius, gestritten und die Überlieferung für sich gehabt. Diese Frömmigkeit verlangte nur eine starke und sichere Aussprache des Geheimnisses, nicht mehr (*σιωπῇ προσκυνείσθω τὸ ἄρρητον*). Die thetische Darlegung des Glaubens hat Cyrill nie viele Worte gekostet; aber er ist sofort in Gefahr gewesen, die Grenzen seines Glaubensgedankens zu überschreiten, wenn er das Geheimniss klar machen wollte, und seine Terminologie war unsicher. Sein Glaube ging nicht vom geschichtlichen Christus aus, sondern von dem Gott, der Mensch geworden und in dem Gottmenschen die Person ist. Der Gott-Logos hat die ganze Menschennatur sich einverleibt und ist doch derselbe geblieben. Nicht sich hat er verwandelt, sondern die Menschheit hat er in die Einheit seines Wesens aufgenommen, ohne etwas an sie zu verlieren. Er ist nachher derselbe wie vorher, das eine Subjekt. Was der Leib erduldet, hat er erduldet. Daher brauchte Cyrill folgende Stichworte mit Vorliebe: *εἷς καὶ ὁ αὐτός*, nämlich der Gott-Logos, *ὁ λόγος μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός, ἰδίαν ποιεῖν τὴν σάρκα οἰκονομικῶς, μεμένηκεν ὅπερ ἦν, ἐκ δύο φύσεων εἷς, συνέλευσις δύο φύσεων καθ' ἕνωσιν ἀδιάσπαστον ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως.* Daher: *ἕνωσις φυσική (καθ' ὑπόστασιν)* und *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη.* Den Unterschied von *φύσις* und *ὑπόστασις* hat Cyrill kaum gestreift. Doch sagte er nie: *ἐκ δύο ὑποστάσεων* oder *ἕνωσις κατὰ φύσιν*, will auch von einer Vermischung nichts wissen. Für die göttliche

Natur fielen ihm φύσις und ὑπόστασις zusammen, für die menschliche nicht. Obgleich er alle Bestandteile des Menschenwesens Christus zuspricht, verwirft er doch die Ansicht, Christus sei ein individueller Mensch gewesen. Christus ist der Logos, der die unpersönliche Menschennatur wie ein Kleid angenommen hat: nur so kann er der Erlöser sein. Vor der Menschwerdung gab es nach Cyrill zwei Naturen, nach derselben nur eine, nämlich die gottmenschliche, die θεωρίᾳ μόνῃ unterschieden ist. Die Einheit hat freilich nicht die Leidensfähigkeit der Gottheit zur Folge; aber der Logos leidet an seinem Fleische. Er ist also doch θεὸς σταυρωθείς, und die Maria ist θεοτόκος. Darum kann auch die σάρξ Christi im Abendmahl göttliches Leben wirken; denn sie ist erfüllt mit der Gottheit.

Diese Auffassung ist im Grunde purer Monophysitismus; aber sie will es nicht sein, und indem sie die Menschheit Christi als unverflüchtigt, unvermischt und unverwandelt behauptet, sucht sie sich gegen die konsequente monophysitische Formel zu schützen. Cyrill ist wirklich orthodox, d. h. er hat das gelehrt, was in der Konsequenz der orthodoxen Christuslehre lag. Aber der Widerspruch — die Naturen sollen beide unverkürzt und unvermischt vorhanden sein einschliesslich eines menschlichen Logos, und doch soll es nur eine gottmenschliche Natur sein und die menschliche ist subjektlos — ist offenkundig. Offenkundig ist auch, dass sich das Bild des wirklichen Christus bei dieser Ansicht nicht halten lässt: doketische Erklärungen müssen notwendig zugelassen werden (resp. die Accommodation: Christus hat gehungert und gedürstet, gezittert und gezagt, weil er so wollte). Aber diese Lehre ist relativ doch wertvoller als die des Chalcedonense, weil der Glaube sich an ihr deutlich klar machen kann, dass Christus die ganze Menschennatur angenommen, wesenhaft mit sich vereinigt und so ins Göttliche erhoben hat.

Der Streit brach in Konstantinopel durch den eitlen, polternden, aber nicht unedlen Bischof Nestorius (428) aus, der von dem Alexandriner als Antiochener gehasst und um seinen Stuhl beneidet, in unvorsichtiger Weise den Hass durch Predigten und Angriffe auf die cyrillisch Gesinnten schürte und speziell das Wort θεοτόκος und ähnliche als heidnische Fabeln verfolgte. Die „Fäulniss des Arius und Apollinaris“ suchte er jetzt auszutilgen; als Christologe stand er übrigens selbst keineswegs auf der äussersten Linken der Orthodoxie wie Theodor. Er brachte

die Hauptstadt in Aufregung; die Mönche und die kaiserlichen Damen waren gegen ihn, und nun mischte sich Cyrill ein. Die Formeln, welche Beide brauchten, lauteten nicht sehr verschieden — war doch Nestorius selbst bereit, unter Kautelen auf das θεοτόκος einzugehen; aber hinter den Formeln lag ein tiefer dogmatischer und kirchenpolitischer Gegensatz. Cyrill (Offene Briefe an Nestorius) kämpfte um die eine gottmenschliche Natur und um den Primat im Orient. Er wusste den römischen Bischof Cölestin für sich zu gewinnen, dem damals noch der Bischof von Konstantinopel der gefährlichere Rivale schien als der von Alexandrien. Cölestin, auch persönlich über Nestorius gereizt, verleugnete seine eigene christologische Ansicht, die der des Nestorius sehr nahe stand, trat den Anathematismen des Cyrill bei und verlangte von Nestorius den Widerruf. Dieser, Gegenanathematismen gegen Cyrillus schleudernd, betrieb die Berufung eines allgemeinen Konzils beim Kaiser, der ihm günstig war. Aber Cyrill wusste das allgemeine Konzil zu Ephesus (431) so zu leiten, dass es von vornherein zu einer Spaltung kam. Nachmals sind die Beschlüsse der ägyptisch-römischen Partei (des cyrillischen Konziliabulums) als die Beschlüsse des Konzils anerkannt worden, während ursprünglich der Kaiser weder diese noch die Beschlüsse der antiochenischen Partei anerkannte. Cyrill liess kein neues Symbol aufstellen, sondern den Nestorius absetzen und seine eigene Lehre für orthodox erklären. Umgekehrt hat das von den antiochenisch Gesinnten abgehaltene Konzil den Cyrill abgesetzt. Der Kaiser bestätigte zunächst beide Absetzungen, und in Bezug auf Nestorius hatte es dabei sein Bewenden. Er ist in der Verbannung gestorben. Aber dem bei Hofe mächtigen Cyrill gelang es sich zu halten, und im Jahre 433 schloss er sogar (s. seine ep. ad orientales), um seinen Einfluss nicht zu verlieren, eine Union mit den Antiochenern, deren zweideutiges Bekenntniss dem Wortlaut nach der antiochenischen Theologie näher stand.[1]) Aber

1) Die Formel, die das Chalcedonense mit vorbereitet hat, lautet: Ὁμολογοῦμεν τὸν κύριον ἡμῶν . . . θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος . . . ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε· διὸ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογούμεν. κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν.

Cyrill blieb eben deshalb Herr der Situation (die Antiochener liessen den Nestorius schmählich fallen, weil sie in der Sache gesiegt zu haben glaubten; die Strengen unter ihnen wanderten in den Osten aus) und verstand es, die alexandrinische Lehre und Kirchenherrschaft immer mehr zu befestigen.

§ 42. Der eutychianische Streit.

Die Konzilsakten s. bei Mansi T. VI. VII.

Cyrill starb im J. 444, und es gab in seiner eigenen Partei Leute, die ihm die aus Herrschsucht geschlossene Union von 433 nie vergessen hatten. Sein Nachfolger wurde Dioskur, ihm nicht ebenbürtig, aber doch nicht ungleich. Dioskur suchte das Unternehmen seiner Vorgänger auf dem alexandrinischen Stuhl, Ägypten zur Domäne zu machen, die Kirche des Orients als Papst zu beherrschen und Kaiser und Staat sich faktisch zu unterwerfen, zu vollenden. Schon Theophilus und Cyrill hatten sich dabei auf die Mönche und die Massen gestützt, aber auch auf den römischen Bischof, der das gleiche Interesse hatte, den Bischof von Konstantinopel niederzudrücken. Sie hatten ferner die Verbindung mit der griechischen Wissenschaft gelockert (Kampf gegen den Origenismus), um der Grossmacht des Zeitalters, der frommen Barbarei, keinen Anstoss zu geben. Dioskur schien unter dem schwächlichen Kaiser Theodosius II. sein Ziel wirklich zu erreichen (Konzil von Ephesus 449); allein dem grössten Siege folgte die Katastrophe. Sie ist herbeigeführt worden durch die kraftvolle Kaiserin Pulcheria und ihren Gemahl Marcian, die sich auf die byzantinische Staatsidee, die Kirche zu beherrschen, wieder besannen, und durch Leo I., der im entscheidenden Moment die traditionelle Politik des römischen Stuhls, Alexandrien gegen Konstantinopel zu stützen, aufgab, mit dem Kaiser und dem Bischof der Hauptstadt gemeinsame Sache machte und Dioskur stürzte. Allein in dem Moment des Falls musste der Gegensatz der ad hoc verbündeten Mächte (Kaiser und Papst) wieder hervortreten. Beide wollten den Sieg für sich ausnützen. Der Kaiser war nicht gewillt, dem zu Hülfe gerufenen Papst die Kirche des Orients auszuliefern, wenn er auch die dogmatische Formel desselben als einzige Auskunft der orientalischen Kirche diktirte,

τὰς δὲ εὐαγγελικὰς . . . περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου τὰς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων

und der Papst konnte es nicht dulden, dass der Patriarch der Hauptstadt die übrigen Patriarchen des Orients verdrängte, als Kreatur des Kaisers die Kirche nach den Winken desselben regierte, und dass der Stuhl Konstantinopels dem des heiligen Petrus gleichgesetzt wurde. In Folge des chalcedonensischen Konzils triumphirte zwar momentan der Staat über die Kirche; aber indem er ihr seine dogmatische Formel gab, die mehr als die Hälfte der Gläubigen gegen sich hatte, zersplitterte er das Reich, legte den Grund für den Abfall grosser Provinzen im Süden, Osten und Nordosten, stärkte den heftigsten Gegner, den Bischof von Rom, in einem Moment, wo durch den Untergang des weströmischen Reichs dieser sich an die Spitze des Abendlandes gestellt sah, und bereitete so den Zustand vor, der die byzantinische Herrschaft auf die Küstenprovinzen des östlichen Mittelmeers beschränkte.

Dies sind die allgemeinen Verhältnisse, unter denen sich der eutychianische Streit abgespielt hat, und es ist damit gesagt, welche Bedeutung die Politik in ihm gehabt hat.

Durch die Union von 433 war die christologische Frage bereits versumpft. Je nach der Auslegung der Formel konnte man Jeden als Häretiker fassen. Faktisch machte trotz der energischen Gegenwirkung des wackeren und bestgehassten Theodoret die alexandrinische Doktrin, die ja wirklich dem Glauben der Orientalen entsprach, immer grössere Fortschritte, und Dioskur geberdete sich wie ein Oberbischof über Palästina und Syrien. Der Kaiser lieferte ihm die Kirche geradezu aus. Dioskur verfolgte die antiochenisch Gesinnten, suchte die Formel „zwei Naturen" auszutilgen und liess selbst bedenklich apollinaristisch lautende Bekenntnisse gewähren. Allein als der alte Archimandrit Eutyches in Konstantinopel seine cyrillische Christologie in Sätzen ausdrückte, wie: „mein Gott ist nicht gleichen Wesens mit uns; er hat kein *σῶμα ἀνθρώπου*, sondern ein *σῶμα ἀνθρώπινον*", nahmen persönliche Gegner (Domnus von Antiochien, dann Eusebius von Doryläum) daran Gelegenheit, ihn bei dem Patriarchen Flavian zu denunziren, der, selbst kein entschiedener Christologe, den Anlass gern benutzte, um den vom Hofe bevorzugten Geistlichen los zu werden. Auf einer Synode zu Konstantinopel (448) wurde Eutyches als Valentinianer und Apollinarist verurteilt, obgleich er nach Zögern die Formel: „Aus zwei Naturen ein Christus" zugestand und sich auf die Positionen Cyrill's zurückzog. Von

beiden Seiten wurden nun der Hof, die Hauptstadt, der römische Bischof in Bewegung gesetzt. Dioskur sah ein, dass der Moment der Machtfrage gekommen sei, aber Leo I. nicht minder. Während jener die Berufung des Konzils beim Kaiser durchsetzte und für dasselbe mit unerhörter Machtvollkommenheit als wahrer Papst ausgerüstet wurde, sah dieser jetzt — trotz der Entscheidung seines Vorgängers Cölestin für Cyrill — in Eutyches den schlimmsten Ketzer, in Flavian den teuren, angefochtenen Freund, suchte das Konzil durch zahlreiche Briefe an die Einflussreichen zu hintertreiben und schrieb an Flavian (Sommer 449) die berühmte Epistel, in der er in der Christologie zur tertullianisch-augustinischen Fassung zurücklenkte. In diesem Brief ist die Zwei-Naturenlehre streng ausgeführt („*agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, verbo scil. operante quod verbi est et carne exsequente quod carnis est*") und die alte abendländische juristische Auskunft dargelegt, man müsse an eine Person glauben, die zwei geschiedene Naturen (Substanzen) zu ihrer Verfügung habe — eine Auskunft, die allerdings weder monophysitisch noch nestorianisch ist, da sie zwischen der Person und zwei Naturen scharf scheidet, also eigentlich drei Grössen einführt, indessen jedenfalls dem Nestorianismus näher steht, dem entscheidenden Interesse des orientalischen Glaubens nicht gerecht wird und jedes konkrete Denken ausschliesst, mithin weder die Frömmigkeit noch den Verstand befriedigte. Daneben kennt Leo nur die Häresien des Doketismus und Samosatenismus. Leo hat zwar das Interesse unserer Erlösung in dem Schreiben bekannt; aber er hat eine Darlegung gegeben, die Cyrill von sich gewiesen hätte.

Im August 449 trat das grosse Konzil zu Ephesus unter Dioskur's Leitung zusammen. Rom wurde erst als nicht vorhanden betrachtet, dann in seinen übrigens unsicher operirenden Legaten gedemütigt und in seiner Stellung herabgedrückt. Dioskur liess beschliessen, dass es bei den Synoden zu Nicäa und Ephesus (431) sein Bewenden haben müsse, die den alten Glauben: „Nach der Menschwerdung giebt es eine fleischgewordene Natur" enthielten; kein Symbol wurde aufgestellt; Eutyches wurde restituirt und auf Grund des Nicänums (!) wurden die Häupter der Antiochener, aber auch Flavian, Eusebius von Doryläum, Theodoret, Domnus von Antiochien abgesetzt, kurz die Kirche von dem „Nestorianismus" gründlich gereinigt. Das Alles geschah fast mit

Einstimmigkeit. Zwei Jahre später wurde diese von vielen Bischöfen, die Teil genommen hatten, als erzwungen dargestellt (latrocinium Ephesinum sagt Leo). Gewiss hat Dioskur mit seinen fanatischen Mönchen die Synode terrorisirt; allein viel stärkeren Druck hat man nachmals in Chalcedon nötig gehabt. Dioskur hat wirklich den Glauben des Orients zum Beschluss erhoben, und der unvergleichliche Sieg, den er feierte, hatte, wenn nicht fremde Mächte (der Staat, Rom) eingriffen, in der Kirche die Gewähr der Dauer. Allein Dioskur rief den Papst und die byzantinische Staatsidee gegen sich auf und hat nicht mit der weitverbreiteten Abneigung gegen den rechten Flügel seines Heeres, den verkappt apollinaristischen, gerechnet. Er hat den Eutyches rehabilitirt, ohne die bedenklichen Sätze, die er und seine Anhänger im Munde führten, ausdrücklich zu verurteilen.

Am 28. Juli 450 folgten Pulcheria und Marcian dem Theodosius; bis dahin hatte sich Leo vergeblich bemüht, dem Konzil Opposition zu machen. Jetzt hatte ihn Marcian, der entschlossen war, die Tyrannis des alexandrinischen Bischofs zu brechen, nötig. Leo wünschte eine Verurteilung des Dioskur und die Annahme seines Lehrbriefs ohne Konzil; allein der Kaiser musste auf ein solches dringen, um in aller Form eine Neuordnung herbeizuführen. Sie konnte nur gelingen, wenn auch eine neue dogmatische Formel geschaffen wurde, die die Ägypter ins Unrecht setzte und den Antiochenern doch nicht Recht gab. Die Politik riet zu der durch das Unionssymbol von 433 einigermassen vorbereiteten, für den Orient jedoch immer noch neuen Formel des Abendlandes (Leo's) als der einzigen Auskunft. Das Konzil kam 451 zu Chalcedon wirklich zu Stande; den päpstlichen Legaten wurde der Ehrenvorsitz eingeräumt; Leo hatte sie instruirt, der Würde Roms nichts zu vergeben. Die grössere Hälfte der 5—600 Bischöfe war wie Cyrill und Dioskur gesinnt, allem Nestorianismus höchst abgeneigt, dem Theodoret feindlich; aber der Kaiser beherrschte die Versammlung. Es stand fest, dass Dioskur abgesetzt und eine dogmatische Formel im Sinne Leo's angenommen werden müsse, da der Beschluss von 449 als „abgepresst" annullirt worden war. Ebenso fest stand aber, dass man das Andenken und die Lehre Cyrill's nicht preisgeben durfte. Daher wurde Dioskur nach einem höchst schmachvollen Prozess nicht als Häretiker, sondern wegen Ungehorsams und Unregelmässigkeiten abgesetzt. Die Mehrzahl der Bischöfe verleugnete vor dem

Angesicht der kaiserlichen Kommissare ihre Vergangenheit und gab den Dioskur und den Beschluss von 449 auf; aber nur durch trügerische Vorspiegelungen und Drohungen liessen sich die Bischöfe zur Anerkennung des Lehrbriefs Leo's, den jeder Orientale nestorianisch verstehen musste, und zur Genehmigung der Lehre, dass auch nach der Menschwerdung zwei Naturen in Christus vorhanden seien, bewegen. Noch in der letzten Stunde suchte man — freilich vergeblich — eine bloss begriffliche Unterscheidung der Naturen zum Dogma zu erheben. Auf der 5. Sitzung wurden die Bestimmungen von 325, 381, 431 (das cyrillische Konziliabulum gilt von da ab als 3. ökumenische Synode) bestätigt, die Suffizienz derselben anerkannt, aber bemerkt, dass um der Irrlehrer willen, welche einerseits das *θεοτόκος* verwerfen, andererseits eine *σύγχυσις* und *κρᾶσις* der Naturen einführen wollen, „unvernünftig nur eine Natur des Fleisches und der Gottheit erdichtend und die göttliche Natur für leidensfähig haltend", es nötig sei, sowohl die Briefe Cyrill's an Nestorius und die Orientalen als auch den Brief Leo's — also eine concordia discors — anzunehmen. Die Deklaration lautete: *τοὺς δύο μὲν πρὸ τῆς ἑνώσεως φύσεις τοῦ κυρίου μυθεύοντας, μίαν δὲ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἀναπλάττοντας, ἀναθεματίζει* (das war das Opfer des Glaubensgedankens). *Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ. συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν*, dann heisst es: *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν ... ἐν δύο φύσεσιν* (*ἐκ δύο φύσεων* ist eine spätere, aber alte, dem Monophysitismus günstige Korrektur) *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωρίζομεν, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλὰ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον.*

Die Kraft des Glaubensgeheimnisses war durch diese Unterscheidung von Natur und Person gelähmt, ein begriffliches Mysterium aufgerichtet, die Klarheit der antiochenischen Auffassung von der Menschheit Jesu doch nicht erreicht. Die Formel ist negativ und kühl; die Frommen sahen ihren Trost, die *ἕνωσις φυσική* (die *μία φύσις*), dahinsinken. Wie soll das unserer Natur zu Gute kommen, was sich nur in der Person Christi er-

eignet hat? Der verhasste „Moralismus" oder die Mystik der Vereinigung des Logos mit jeder Menschenseele schienen die Folge zu sein. Der Gewinn, die volle Menschheit Jesu nun als unumstösslichen Glaubensartikel gesichert zu haben, für die Zukunft unschätzbar, war damals zu teuer erkauft. Auch war der Friede nicht hergestellt. Kaiser und Papst entzweiten sich über den 28. Kanon (Gleichstellung Konstantinopels mit Rom), wenn sie es auch nicht zum Bruch kommen liessen, und die Kirche des Morgenlandes geriet fast in Auflösung.

§ 43. Die monophysitischen Streitigkeiten und das fünfte Konzil.

Mansi T. VII—IX. — GKrüger, Monophysit. Streitigkeiten, 1884. — FLoofs, Leontius von Byzanz, i. d. Texten u. Unters. III, 1. 2, 1887.

Das Jahrhundert zwischen dem 4. und 5. Konzil bietet die komplizirtesten und wirrsten Verhältnisse; auch wechselte die dogmatische Situation in ihm beständig, so dass ein kurzer Überblick unmöglich ist. Daher können hier nur einige Hauptpunkte betrachtet werden.

1) Die Gegner des Chalcedonense, die Monophysiten, waren an geistiger Kraft und Regsamkeit den Orthodoxen überlegen. In Ägypten, Teilen von Syrien und in Armenien behielten sie die Oberhand, und es gelang den Kaisern weder durch Drohungen noch durch Konzessionen, sie auf die Dauer zu gewinnen; vielmehr entfremdeten sich jene Provinzen immer mehr dem Reiche und verknüpften das monophysitische Bekenntniss mit der Nationalität, die Bildung selbständiger, griechenfeindlicher Nationalkirchen vorbereitend. In der Hauptsache auf der Doktrin Cyrill's beharrend und die weitergehenden apollinaristisch-eutychianischen Formeln verwerfend, zeigten die Monophysiten in inneren geistigen Bewegungen, dass zunächst allein in ihrer Mitte das dogmatische Erbe der Kirche lebendig war. Der neu erwachte Aristotelismus, der als Scholastik den Platonismus ablöste, fand bei ihnen gelehrte Vertreter, die freilich (Johannes Philoponus) in ihren Spekulationen dem Tritheismus sehr nahe kamen. In der christologischen Frage gab es zwei Hauptrichtungen (Gieseler, Comment., qua Monoph. opin. illustr. 2 Part. 1835 f.). Die Einen (Severus v. Antiochien, Severianer, „Agnoëten", „Phartolatren") opponirten im Grunde nur gegen das Chalcedonense als eine formelle Neuerung, gingen auf eine begriffliche Unterscheidung der beiden Naturen in Christus ein, ja waren eifrig darauf bedacht,

die Naturen unvermischt zu erhalten und die Kreatürlichkeit und Verweslichkeit (in thesi) des Leibes Christi (ὁμοούσιον ἡμῖν), sowie die Schranken der Erkenntniss der Seele Christi zu betonen, so dass sie selbst Orthodoxen Anstoss gaben. Sie wären zu gewinnen gewesen, wenn man die chalcedonensische Formel resp. den Lehrbrief Leo's geopfert hätte. Die Anderen dagegen (Julian von Halikarnass, „Aktisteten", „Aphthartodoketen") zogen, die Verwandlung der einen Natur in die andere allerdings ablehnend, mit (und über) Cyrill die Konsequenzen des ἕνωσις φυσική (aus zwei Naturen [nicht in zwei N.] ein Christus; die Naturen handeln nicht für sich; denn sie sind nur in thesi [θεωρίᾳ μόνῃ] unterschieden); vom Moment der assumptio an sei auch der Leib als unvergänglich, ja sogar als unerschaffen zu betrachten, alle Idiome der Gottheit seien auf die menschliche Natur übergegangen; demgemäss seien alle Affekte und Beschränktheiten, die man am evangelischen Bilde Christi gewahre, von Christus frei κατὰ χάριν übernommen, nicht aber notwendige Folgen seines Wesens. Diese einzig vom Erlösungsgedanken bestimmte Auffassung entspricht der alten Tradition (Irenäus, Athanasius, Gregor von Nyssa etc.). Endlich gab es auch solche Monophysiten — doch gewiss nicht zahlreich —, die zu einer pantheistischen Spekulation fortschritten („Adiaphoriten"): die Kreatur ist in geheimnissvoller Weise überhaupt wesenseins mit Gott; die ἕνωσις φυσική in Christus ist nur der Ausdruck für die allgemeine Wesenseinheit der Natur und der Gottheit (Stephan bar Sudaili; die Mystiker; Einwirkung auf das Abendland; Scotus Erigena). Seit dem 5. Konzil, noch mehr seit dem Einbruch des Islam, verkümmerten die monophysitischen Kirchen in der Isolirung; der wilde nationale und kultische Fanatismus und die öde Phantasie der Mönche haben sie der Barbarei nahe geführt.

2) Da die Mittel der Gewalt nicht fruchteten, suchten einige Kaiser, um die Reichseinheit aufrecht zu erhalten, zeitweise das Chalcedonense zu unterdrücken (Encyklica des Basiliskus 476) oder zu umgehen (Henotikon des Zeno 482). Allein Folge dieser Politik war stets, dass man nur einen Teil der Monophysiten gewann und sich mit Rom und dem Abendland überwarf. So entstand des Henotikons wegen ein 35jähriges Schisma mit Rom (484—519), das nur dazu diente, den Papst noch selbständiger zu machen. Die Kaiser wollten sich eben nicht entschliessen, entweder Rom oder den Orient preiszugeben, und verloren schliess-

lich Beides. Im J. 519 wurde das Chalcedonense im Bunde mit Rom durch Kaiser Justin, geleitet von seinem Neffen Justinian, voll wiederhergestellt. Allein der theopaschitische Streit (Erweiterung des Trishagion durch den Zusatz: ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, resp. Giltigkeit der Formel: „einer aus der Trinität ist gekreuzigt": beides ist nicht identisch; denn jenes war eine kultische Neuerung und konnte sabellianisch verstanden werden, dieses ist gut orthodox) seit 518 zeigte, dass man im Abendland jede cyrillische Erklärung des Chalcedonense misstrauisch betrachtete, während die Orthodoxen im Orient sich das Chalcedonense nur in cyrillischer Auslegung gefallen lassen wollten, dabei noch immer auf Versöhnung mit den Monophysiten hoffend.

3) Während im 5. Jahrh. die chalcedonensische Orthodoxie im Orient überhaupt keinen dogmatischen Vertreter von Ansehen besessen hat — der stärkste Beweis, dass sie dem Geiste des Orients fremd war —, stellten sich solche seit dem Anfang des 6. Jahrh. ein. Nicht nur war die Formel durch die Zeit ehrwürdiger geworden, sondern vor Allem lieferte das Studium des Aristoteles Waffen zu ihrer Verteidigung. Die Scholastik gestattete es, die chalcedonensische Unterscheidung von Natur und Person beizubehalten, ja sie willkommen zu heissen, und der Formel doch eine streng cyrillische Auslegung zu geben. Das ist durch den skythischen, wissenschaftlich gerichteten (am Ende seines Lebens ist er sogar für Origenes eingetreten), aber allem Antiochenischen abholden Mönch Leontius von Byzanz (c. 485—543), den bedeutendsten Dogmatiker des 6. Jahrh., den Vorläufer des Joh. Damascenus, den Lehrer Justinians, geschehen. Er hat die Kirche durch philosophisch-begriffliche Darlegung über das Chalcedonense beruhigt und das Dogma der scholastischen Technik überantwortet. Er ist der Vater der christologischen Neu-Orthodoxie, wie die Kappadocier die Väter der trinitarischen Neu-Orthodoxie gewesen sind. Durch seine Lehre von der Enhypostasie der menschlichen Natur hat er in der Form eines feinen Apollinarismus (die menschliche Natur entbehrt nicht der Hypostasie, d. h. des Subjekts, aber sie hat ihre Hypostase an dem Logos) dem Erlösungsgedanken vollkommen Rechnung getragen (Leontius behauptet zwar zwei Energien, aber andererseits hält er das μία φύσις λόγου σεσαρκωμένη aufrecht und verschmilzt die Energien durch die Annahme einer ἀντίδωσις und κοινωνία τῶν ὀνομάτων).

4) Von hier aus ist Justinian's, des kaiserlichen Dogmatikers, Religionspolitik zu verstehen. Wie er durch beispielloses Glück das ganze Reich sich unterwarf, so wollte er auch das Reichsrecht und die Reichsdogmatik endgiltig fixiren. Folgende Gesichtspunkte leiteten ihn: a) strenges Festhalten am Wortlaut des Chalcedonense als einer Kapitalentscheidung, denen von Nicäa, Konstantinopel und Ephesus ebenbürtig, b) streng cyrillische Auslegung des Symbols (der Kaiser war geneigt, bis zum Aphthartodoketismus zu gehen), um die Monophysiten zu gewinnen und der eigenen Neigung zu folgen. Mittel dafür waren a) zahlreiche kaiserliche Religionsedikte im Sinne der Christologie des Leontius, b) öffentliche Religionsgespräche, c) die Durchführung der theopaschitischen Formel, d) Unterdrückung jeder freieren, selbständigeren Theologie, daher des Origenismus einerseits, der bei monophysitischen Mönchen, namentlich in Palästina, zahlreiche Anhänger hatte, und der antiochenischen Theologie andererseits (543), die sich ebenfalls noch zahlreicher Verehrer erfreute (wie der Kaiser die Schule von Athen geschlossen hat, so wollte er auch alle christlichen wissenschaftlichen Schulen schliessen; nur die Scholastik sollte nachbleiben), e) gewaltsame Einbürgerung der Neu-Orthodoxie im Abendland. Erschwert wurde die Durchführung dieser Pläne 1) durch die geheime monophysitische Nebenregierung der Kaiserin Theodora, 2) durch den Widerstand des Abendlandes, das nicht in die Verwerfung der Antiochener, d. h. der „drei Kapitel" (Person und Schriften Theodor's, anticyrillische Schriften Theodoret's, Brief des Ibas an Maris) willigen wollte. Mit Recht erkannte das Abendland (Facundus von Hermiane) in der nachträglichen Verdammung der Antiochener einen Versuch, die Zwei-Naturenlehre, wie sie Leo gemeint hatte, abzuthun und dafür einen feinen Monophysitismus einzusetzen. Allein der Kaiser fand in Rom einen charakterlosen Papst (Vigilius), der sich mit Schmach bedeckte und seine Stellung im Abendland aufs Spiel setzte, dem Kaiser willfahrend (grosse Schismen im Abendland; dem römischen Stuhl drohte die Isolirung). Dieser setzte die Verdammung des Origenes und der „drei Kapitel" durch; er restituirte den dogmatischen Gedanken der beiden ephesinischen Konzilien von 431 und 449, ohne das Chalcedonense anzutasten, und er liess sich das Alles von gehorsamen Bischöfen auf dem 5. Konzil zu Konstantinopel 553 bestätigen. Allein trotzdem dass nun (mit Cyrill) von einer gottmenschlichen Natur

gesprochen werden sollte (neben der Zwei-Naturenlehre) und somit der Geist der orientalischen Dogmatik zum Siege gekommen, die abendländische Christologie unterlegen war, liessen sich die Monophysiten nicht gewinnen; denn das Chalcedonense war zu verhasst, und die Gegensätze waren längst nationale geworden.

§ 44. Die monergistischen und monotheletischen Streitigkeiten, das 6. Konzil und Joh. Damascenus.

S. Mansi T. X u. XI.

Mit den Bestimmungen des 4. und 5. Konzils hätte sich sowohl die Lehre von einem als von zwei Willen in Christus vertragen. Faktisch hat vor dem 6. Jahrhundert Niemand von zwei Willen in Christus gesprochen; denn auch die Antiochener führten, wie einst Paul von Samosata, aus, dass sich der menschliche Wille ganz mit dem göttlichen Willen erfüllt habe (Willenseinheit, nicht Willenseinzigkeit). Aber die Theologie des Leontius tendirte allerdings auf die Zwei-Willenlehre. Doch wäre es zu einer Kontroverse schwerlich gekommen — das Dogma war schon seit 553 der theologischen Wissenschaft (Scholastik) und dem Kultus (Mystik) ausgeliefert —, wenn sich nicht die Politik der Frage bemächtigt hätte.

Der hauptstädtische Patriarch Sergius riet dem gewaltigen Kaiser Heraklius (610—41) die Wiedereroberungen im Süden und Osten dadurch zu festigen, dass man den Monophysiten mit der Formel entgegenkomme, der aus zwei Naturen bestehende Gottmensch habe Alles (*μιᾷ θεανδρικῇ ἀνεργείᾳ*) mit einer gottmenschlichen Energie gewirkt (ein „apostolisches" Zeugniss für diese Lehre fand man bei Dionysios Pseudo-Areopagita). Wirklich wurde 633 mit vielen Monophysiten auf dieser Grundlage eine Union geschlossen. Allein es erhob sich Widerstand (Sophronius, nachmals Bischof von Jerusalem), und Sergius im Bunde mit Honorius von Rom suchte nun Allen dadurch gerecht zu werden, dass er die Losung ausgab, man müsse über die Energien schweigen (dass Christus nur ein *θέλημα* habe, galt noch als selbstverständlich). So lautete auch ein kaiserlicher Erlass, die Ekthesis (638). Allein nicht nur im Abendland besann man sich jetzt auf die Konsequenzen des Lehrbriefs Leo's, sondern auch im Orient waren die tüchtigsten Theologen (Maximus Confessor) durch die aristotelische Scholastik mit der chalcedonensischen

Formel so vertraut, dass man den Willen auf die Seite der Naturen schob (nicht der Person) und daher die Zweiheit forderte. Jetzt wurde auf einer römischen Synode 641 (Papst Johann IV.) sogar der Monotheletismus verdammt. Die die Ekthesis verwerfenden Orientalen flüchteten nach Karthago und Rom und bereiteten im Bunde mit dem Papst eine förmliche Revolution vor. Zwar scheiterte diese (es handelte sich um die Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat; das Bestreben setzte sich im Bilderstreit fort); aber der Kaiser sah sich doch genötigt, die Ekthesis preiszugeben, sie durch den Typos ersetzend, der bei schweren Strafen den Streit um ein oder zwei Willen verbot. Allein Rom liess sich auch darauf nicht ein. Auf der Lateransynode 649 (Martin I.), der viele Orientalen beiwohnten, setzte sich die Verschwörung gegen den Kaiser, der der Kirche Vorschriften zu machen sich erdreiste, fort. In strenger Fassung wurde die Zwei-Willenlehre formulirt, seltsamerweise aber das Recht des richtig verstandenen Satzes: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* eingeräumt. Eine Reihe konstantinopolitanischer Patriarchen der letzten Zeit wurde verdammt. Martin machte Miene, wie ein zweiter Dioskur, die Kirchen des Orients zu beherrschen und aufzuwiegeln; aber es gelang dem Kaiser Konstans, dem Landesherrn des Papstes, sich desselben zu bemächtigen (653). Entehrt und beschimpft ist er im Chersones gestorben. Auch Maximus Confessor musste leiden. Konstans fand bald in Rom gefügigere Päpste und blieb bis zu seinem Tode (668) Herr der Situation, den Typos zur Geltung bringend und der verständigen Auskunft Vorschub leistend, dass die zwei natürlichen Willen gemäss der hypostatischen Einigung zu einem hypostatischen Willen werden.

Der nun folgende Umschwung in Konstantinopel ist nicht vollkommen durchsichtig. Vielleicht weil man auf die Monophysiten keine Rücksicht mehr zu nehmen brauchte, vielleicht weil die „Wissenschaft" der Zwei-Willenlehre günstig war, vielleicht weil man die unsicheren abendländischen Besitzungen durch dogmatisches Entgegenkommen fester an die Hauptstadt knüpfen wollte, lenkte Kaiser Konstantin Pogonatus ein und suchte den kraftvollen Papst Agathon zu neuen Verhandlungen zu bestimmen. Dieser sandte jetzt, wie einst Leo I., einen Lehrbrief ein, der die Irrtumslosigkeit des römischen Stuhls und den Dyotheletismus verkündete. Auf dem 6. Konzil zu Konstantinopel (680) wurde dieser nach verschiedenen Vermittelungsvorschlägen und unter

Widerspruch, der aber endlich wich, durchgesetzt, d. h. die formellen Konsequenzen des Dekrets von 451 wurden gezogen (zwei natürliche *θελήματα* und zwei natürliche Energien *ἀδιαιρέτως*, *ἀτρέπτως*, *ἀμερίστως*, *ἀσυγχύτως* in dem einen Christus; nicht als entgegengesetzt seien sie zu denken, sondern der menschliche Wille folgt und widersteht und widerspricht nicht, ist vielmehr dem göttlichen und allmächtigen Willen unterworfen; der menschliche Wille ist nicht aufgehoben, aber es findet andererseits eine Kommunikation statt: er ist der Wille des Gott-Logos, so wie die menschliche Natur, ohne aufgehoben zu sein, doch die Natur des Gott-Logos geworden ist). Zugleich wurden viele konstantinopolitanische Patriarchen und der Papst Honorius verdammt. So hatte Rom wieder seine Formel diktirt, das 5. Konzil durch das 6. balancirt und sich selbst dem Orient insinuirt. Allein das Einvernehmen war von kurzer Dauer. Schon 692 schloss sich auf dem Trullanum der Orient in kultischen Dingen — und diese waren bereits die entscheidenderen — schroff gegen Rom ab.

Die Formeln der byzantinischen Dogmatik sind abendländisch; aber der Geist, der 431 und 553 sich einen Ausdruck gegeben hatte (Cyrill), behielt in der Deutung der Formeln die Oberhand, und das Kultussystem und die kultische Mystik ist stets monophysitisch bestimmt geblieben. Das zeigte sich im Bilderstreit einerseits, in der christologischen Dogmatik des in der Mitte des 8. Jahrh. wirkenden Joh. Damascenus (*Πηγὴ γνώσεως*: T. 1 *κεφάλαια φιλοσοφικά*, T. 2 *περὶ αἱρέσεων*, T. 3 *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, s. die Ausgabe von Lequien, dazu Langen, Joh. von Damascus 1879) andererseits. Hier ist trotz der dyophysitischen und dyotheletischen Formel und der scharfen Unterscheidung von Natur und Person ein feiner Apollinarismus oder Monophysitismns insofern bewahrt, als gelehrt wird, der Gott-Logos habe die menschliche Natur (nicht einen Menschen) so angenommen, dass diese erst durch den Gott-Logos individualisirt worden sei. Das ist das schon von Leontius erkannte Zwischending, das keine eigene Hypostase hat, aber auch nicht ohne sie ist, sondern in der Hypostase des Logos seine Selbständigkeit besitzt. Ausserdem wurde der Unterschied der Naturen durch die Lehre von der *περιχώρησις* und der Idiomenkommunikation ausgeglichen (s. auch hier Leontius). Die *μετάδοσις* (*οἰκείωσις*, *ἀντίδοσις*) der Eigenarten der beiden Naturen will der Damascener so vollkommen fassen, dass er von einer *εἷς*

ἄλληλα τῶν μέρων περιχώρησις redet. Das Fleisch ist wirklich indirekt Gott geworden, und das vergottete Fleisch durchdringt die Gottheit.

C. Der vorläufige Genuss der Erlösung.

Zehntes Kapitel.

Die Mysterien.

§ 45. Mystik und Mysterien.

Litteratur: S. die im 1. Kap. dieses Teils genannten Werke und KSchwarzlose, Der Bilderstreit, 1890.

Bereits im 6. Jahrhundert ist die dogmatische Entwickelung der griechischen Kirche abgeschlossen gewesen, und auch schon vorher hat jeder Fortschritt mit Abneigung und Misstrauen zu kämpfen gehabt. Die Ursache hierfür liegt in dem Traditionalismus, genauer aber in dem immer mehr die Oberhand gewinnenden Ritualismus.

Auch der Ritualismus hat eine zarte religiöse, ja christliche Wurzel. Er entstand aus dem Bestreben, einen schon in der Gegenwart vorhandenen Heilsbesitz nachzuweisen und festzuhalten, der aus derselben Quelle stammt, aus welcher die zukünftige Erlösung fliesst — aus der gottmenschlichen Person Christi — und daher dieselbe Art hat wie diese. Ursprünglich dachte man bei dem gegenwärtigen Heilsbesitz mehr an geistige Güter, an die Erkenntniss, an die Kräftigung der Freiheit zu guten Werken u. s. w. Allein da man die zukünftige Erlösung als geheimnissvolle Vergottung vorstellte, war es nur konsequent, dass man auch die Erkenntniss als geheimnissvolle, durch heilige Weihen mitzuteilende betrachtete, und dass man, gemäss der Vorstellung einer zukünftigen physischen Vereinigung mit der Gottheit, auch in der Gegenwart die Anbahnung und den Vorschmack dieser Vergottung zu empfinden bestrebt war.

Diese Tendenz leitete aber direkt zur Ethnisirung des Christentums hinüber oder ist vielmehr bereits ein Symptom derselben. Die μάθησις wird zur μυσταγωγία; diese aber, ursprünglich eine unheimliche Verbindung von Spirituellem und Sinnlichem, wird immer mehr zur Magie und zum Zauberwerk. In diesem ist das Ritual die Hauptsache; nichts aber ist empfindlicher als eine Ceremonie; sie verträgt nicht die geringste Veränderung. Sofern nun die Glaubensformeln immer mehr ihre

Bedeutung als μάθησις einbüssten und dafür in immer höherem Grade Bestandteile des Rituals wurden, zugleich Sinn und Zweck desselben, die Vergottung, ausdrückend, vertrugen sie keine Veränderung mehr. Wo das Dogma nur als Reliquie des Altertums oder in ritueller Behandlung wertvoll erscheint, da hat die Dogmengeschichte ein Ende. An ihre Stelle tritt die mystagogische Theologie, und in der That hat diese, neben der Scholastik und mit ihr eng verbündet, bereits im 6. Jahrhundert die Dogmengeschichte abgelöst. Die mystagogische Theologie aber hat eine doppelte Seite. Einerseits führt sie, indem sie sich im Irdischen eine neue Welt schafft und Dinge, Personen und Zeiten als geheimnissvolle Symbole und Vehikel nimmt, zur Zauberreligion über, resp. auf die tiefsten Religionsstufen zurück; denn für die Masse und schliesslich für die Theologen selbst entweicht der Geist, und das Phlegma, der geheiligte Stoff, bleibt nach. Wie die neuplatonische Philosophie zur religiösen Barbarei ausgeartet ist, so ist auch das griechische Christentum unter dem Einfluss der absterbenden Antike, die ihm ihre höchsten Ideale und ihre Idole vermacht hat, Bilderdienst geworden. Andererseits aber bewahrt die mystagogische Theologie für die „Wissenden" ihren uralten, pantheistischen Kern, den Grundgedanken, dass Gott und die Natur im Tiefsten eins sind, dass die Natur die Entfaltung der Gottheit ist. Auch die christlichen mystagogischen Theologen haben diesen Gedanken, mehr oder weniger klar durchdacht, beibehalten. Durch Spekulation und Askese kann man sich von allen Medien, Trägern und Vehikeln emanzipiren. Die Mysteriosophie ersetzt die Mysterien; diese wie alles Konkrete und Geschichtliche werden für den Wissenden wirklich zu reinen Symbolen, und speziell die geschichtliche Erlösung durch Christus wird verflüchtigt.

Es ist nicht auffallend, dass zwei so verschiedene, im Ritualismus freilich ausgeglichene, Gestaltungen wie der Pantheismus und der Fetischismus das Endprodukt der Entwickelung sind; denn sie steckten beide schon im Anfang der Bewegung und sie sind blutsverwandt, da sie an der Vorstellung von der substanziellen Einheit Gottes und der Natur ihre Wurzeln haben. Die Geschichte der Entwickelung der Mysterien und der Mysterientheologie gehört streng genommen nicht hierher; daher sollen nur einige Andeutungen folgen:

Am Anfang des 4. Jahrh. besass die Kirche bereits eine grosse

Reihe von „Mysterien", deren Zahl und Grenzen aber keineswegs sicher bestimmt waren. Unter ihnen waren die Taufe nebst der mit ihr verbundenen Salbung und das Abendmahl die höchstgeschätzten; aus ihnen hat sich auch ein Teil der übrigen Mysterien entwickelt. Symbolische Handlungen, ursprünglich bestimmt, jene Mysterien zu begleiten, wurden selbständig. So ist die Firmelung entstanden, die schon Cyprian als ein besonderes „sacramentum" gezählt, Augustin als sacramentum chrismatis bezeichnet, der Areopagite *μυστήριον τελετῆς μύρου* genannt hat. Man sprach auch von einem Mysterium des Kreuzeszeichens, der Reliquie, des Exorcismus, der Ehe u. s. w., und der Areopagite zählt sechs Mysterien: *φωτίσματος, συνάξεως εἶτ' οὖν κοινωνίας, τελετῆς μύρου, ἱερατικῶν τηλειώσεων, μοναχικῆς τελειώσεως* und *μυστήρια ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων*. Die Zählung war sehr willkürlich; Mysterium war jedes Sinnliche, bei dem etwas Heiliges gedacht oder genossen werden sollte. Sie entsprachen den himmlischen Mysterien, die ihre Quelle an der Trinität und der Menschwerdung haben. Wie jede Offenbarungsthatsache ein Mysterium ist, sofern das Göttliche durch sie in das Sinnliche getreten ist, so ist umgekehrt jedes sinnliche Mittel, auch das Wort oder die Handlung, ein Mysterium, sobald das Sinnliche Symbol oder Vehikel — diese sind nie streng unterschieden worden — des Göttlichen ist. Die Wirkungen der Mysterien werden mit den höchsten Ausdrücken gefeiert als die Vereinigung mit der Gottheit; aber da sie die verlorene Gottesgemeinschaft nicht wiederherstellen können (nur Christus und die Freiheit vermögen das), so vermag die strenge Dogmatik nur wenig über sie auszusagen. Die wahre Wirkung ist eine rein gefühlsmässige, resp. wird in der Phantasie erlebt: man sah, hörte, roch und fühlte das Himmlische, aber ein angefochtenes Gewissen konnte man mit den Mysterien nicht trösten, versuchte es m. W. auch kaum.

Auf Grund derselben entwickelte sich, indem der rohe Instinkt der Massen voraneilte, die Mysteriosophie. Ihre Wurzeln sind so alt wie die Heidenkirche, und es lassen sich zwei konvergirende Entwickelungen unterscheiden, die antiochenische und die alexandrinische. Jene (Ignatius, die apostolischen Konstit., Chrysostomus) knüpft an den Kultus und Priester an, diese an den wahren Gnostiker resp. an den Mönch. Jene sieht in dem Gottesdienst und im Priester (Bischof) die wahre Hinterlassenschaft des gottmenschlichen Lebens Christi und bindet den völlig passiv ge-

dachten Laien an das kultisch-hierarchische System, durch das man zur Unsterblichkeit geweiht wird; diese will selbständige Virtuosen der Religion bilden. Die alexandrinische Mysteriosophie ist heterodox; aber sie hat kein einziges Schema der positiven Religion ausser Acht gelassen, vielmehr alle neben der stufenweise fortschreitenden Erkenntniss verwertet (Opfer, Blut, Versöhnung, Entsühnung, Reinigung, Vollendung, Heilsmittel, Heilsmittler), freilich alle als Durchgangspunkte betrachtet, um durch Spekulation und Askese einen Standpunkt zu gewinnen, für den jedes Vehikel und Sakrament, alles Heilige, was in sinnlicher Hülle auftritt, profan wird, weil die Seele im Allerheiligsten lebt und in Jedem ein Christus geboren werden soll: *παρούσης τῆς ἀληθείας τὰ τῆς ἀληθείας δεῖ ποιεῖν, οὐ τὰ τῆς εἰκόνος.*

Die beiden Mysteriosophien, die hierarchische und die gnostische, konvergiren in der Mystik des grossen Unbekannten Dionysius Areopagita (Vorstufen bieten Methodius, Gregor v. Nyssa, Makarius), der einerseits den Kultus und das Priestertum als irdische Parallele der himmlischen Hierarchie (der abgestuften Geisterwelt als der sich entfaltenden Gottheit) gefasst, andererseits den Individualismus der neuplatonischen Mystik aufgenommen hat. (Über Dionysius, dessen Lebenszeit noch immer nicht ermittelt ist — Ende des 4. oder des 5. Jahrh.? — und seine seit dem 6. Jahrh. höchst einflussreichen, weil als „apostolisch" geschätzten Schriften [*Περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας — Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας — Περὶ θείων ὀνομάτων — Περὶ μυστικῆς θεολογίας* — 10 Briefe] s. Moeller in RE², Hipler, Dionys. d. Areop. 1861, GEsteitz i. JDTh XI S. 197 ff., ALFrothingham, Stephen Bar Sudaili 1886, JDräseke, Ges. patrist. Abhandl. 1889 S. 25 ff., AJahn, Dionysiaca 1889.) Durch Maximus Confessor wurde diese Kombination die Macht, die die Kirche beherrschte, sie zu monachisiren versuchte und ihr den mönchischen Widerstand gegen den Staat — die einzige Form, in der die griechische Kirche Selbständigkeit zu behaupten vermag — einimpfte.

Der eigentümliche Charakter der Mysteriosophie als der Spekulation über die Versinnlichung des Göttlichen und über die Vergottung des Sinnlichen konnte bei keinem Mysterium stärker ausgeprägt werden als beim Abendmahl (GEsteitz, Abendmahlslehre d. griech. Kirche i. JDTh. Bd. IX—XIII). Dieses, schon längst als der Boden erkannt, auf dem der sublimste Spiritualismus der massivsten Sinnlichkeit die Hand reichen konnte,

wurde so ausgebildet, dass an ihm die christologische Formel, das Grunddogma, lebendig und fassbar erschien. Ohne der Spekulation über das Abendmahl eine streng lehrhafte Ausbildung zu geben, wurde es namentlich seit Cyrill v. Alex. allgemein so behandelt, dass es als das Mysterium galt, welches unmittelbar auf der Inkarnation ruht und das Geheimniss der θέωσις fortsetzt. Alle übrigen Mysterien, sofern auch sie die Ineinsbildung von Himmlischem und Irdischem enthalten, bestehen eigentlich nur zu Recht auf Grund des Abendmahls. Nur hier ist eine förmliche Transmutation des Sinnlichen in den göttlichen Leib Christi gegeben; denn diese Vorstellung nahm immer mehr überhand, tilgte den Symbolismus aus und setzte sich endlich völlig durch. Die Verwandelung des geheiligten Brotes in den Leib Christi ist gewissermassen die Fortsetzung des Prozesses der Inkarnation. Dabei wurden in Bezug auf das Abendmahl — höchst charakteristisch — durchweg monophysitische Formeln gebraucht, und allmählich setzte sich sogar die Vorstellung durch, dass der Leib, in den sich das Brot transformire, per assumptionem der von der Jungfrau geborene Leib Christi selbst sei, woran früher kaum Einer gedacht hatte, indem die Älteren auch unter σὰρξ Χριστοῦ etwas Pneumatisches verstanden. Wie aber das Abendmahl als Sakrament aufs engste mit dem Inkarnationsdogma und der christologischen Formel verbunden wurde (daher die Empfindlichkeit dieser Formel), so wurde es als Opfer mit dem Kreuzestode verknüpft (Wiederholung des Kreuzesopfers; jedoch ist die Vorstellung in der griechischen Kirche nicht so sicher wie im Abendland ausgeprägt worden). So vergegenwärtigte es die wichtigsten geschichtlichen Thatsachen, aber nicht als Erinnerung, sondern als Fortsetzung resp. Wiederholung, wodurch jene Thatsachen um ihre einzigartige Bedeutung bez. auch um ihren Sinn gebracht wurden. Zugleich wandelte der unsittliche und irreligiöse Hunger nach „Realitäten" die h. Handlung in eine Mahlzeit, in der man die Gottheit mit den Zähnen zerbiss (so schon Chrysostomus; Abschluss der Abendmahlslehre bei Joh. Damasc.).

§ 46. Verehrung der Engel, Heiligen, Bilder u. s. w.

Die ganze Entwickelung des griechischen Christentums zum Bilderdienst, zur Superstition und einem schlecht verhüllten Polytheismus lässt sich aber auch als Sieg der in der Kirche stets vorhandenen Religion zweiter Ordnung (apokryphe Religion) über

die geistige Religion auffassen. Jene wurde legitimirt und mit der doctrina publica verschmolzen, wenn auch die Theologen gewisse Kautelen anbrachten. Wie die heidnischen Tempel in christliche Kirchen umgeweiht wurden, so wurde das alte Heidentum als Engel-, Heiligen-, Bilder-, Reliquien-, Amulettendienst und Festordnung konservirt (s. bes. die Arbeiten von HUSENER und seiner Schule). Die Religion, deren Stärke einst der Abscheu vor den Idolen gewesen ist, ist schliesslich den Idolen verfallen und in dem Masse sittlich stumpf geworden. Freilich lagen die Anknüpfungspunkte in der doctrina publica selbst; denn 1) diese war mit den Mitteln der griechischen Philosophie gebaut; die Philosophie aber hing durch tausend Fäden mit der Mythologie und Superstition zusammen, 2) sie sanktionirte das A. T., ursprünglich freilich eine geistige Deutung desselben vorschreibend; allein der Buchstabe des A. T., der zum Teil eine untergeordnete Religionsstufe ausprägte, wurde immer mächtiger und kam den inferioren Tendenzen der Kirche entgegen, die er dann zu legitimiren schien, 3) die als Mysterien vorgestellten Handlungen der Taufe und des Abendmahls öffneten dem Einströmen des Mysterienunwesens überhaupt Thor und Thür, 4) der altüberlieferte, durch die doctrina publica geschützte Engel- und Dämonenglaube wurde immer mächtiger, wurde in massiver Form von den Mönchen, in spiritueller von den neuplatonischen Theologen gepflegt und drohte immer mehr die wahre Sphäre der Frömmigkeit zu werden, hinter der der unerfassliche Gott und der durch die Kirchenlehre ebenso unerfassliche Christus im Dunklen ruhten, 5) die alte Vorstellung, dass es „Heilige" gebe (Apostel, Propheten, geistliche Lehrer, Blutzeugen), war schon sehr frühe so ausgebildet worden, dass diese Heiligen fürbittend und satisfaktorisch für die Menschen eintreten; sie nahmen nun mehr und mehr die Stelle der entthronten Götter ein, sich an die Engelmächte anreihend. Unter ihnen trat Maria in den Vordergrund, und der Gang der Entwickelung des Dogmas ist ihr — nur ihr — speziell zu gut gekommen. Ein Weib, eine Mutter, erschien nun in der Nähe der Gottheit, und damit war endlich die Möglichkeit gegeben, das dem ursprünglichen Christentum Fremdeste doch zur Anerkennung zu bringen — das Heilige, das Göttliche in weiblicher Gestalt — Maria wurde die Mutter Gottes, die Gottesgebärerin,[1])

1) Über den Engeldienst, sofern die Engel die Heilsgüter an die Menschen vermitteln, s. den Areopagiten; über die Verbreitung des

6) von den ältesten Zeiten her war den Christen der Tod als Geburtsstunde des wahren Lebens heilig gewesen; demgemäss erhielt allmählich Alles, was mit dem Tode christlicher Heroen zusammenhing, eine dingliche Heiligkeit. Das antike Idol- und Amulettwesen bürgerte sich ein, aber in der hässlichsten Form als Reliquienwesen und Knochenverehrung; an dem Kontraste der unscheinbaren, abschreckenden Gestalt und dem religiösen Wert machten sich die Christen die Erhabenheit ihres Glaubens klar, und je unästhetischer eine Reliquie erschien, um so höheren Wert musste sie für diejenigen haben, die in der Entkörperung und der Austilgung aller sinnlichen Reize die Gewähr des Heiligen erkannten, 7) endlich öffnete die Kirche dem schrankenlosen Begehren, in einer Wunderwelt zu leben, das Heilige mit allen fünf Sinnen zu geniessen und Zauberwinke von der Gottheit zu erhalten, freie Bahn. Auch die gebildetsten Kirchenväter der späteren Zeit wissen zwischen Wirklichem und Unwirklichem nicht mehr zu unterscheiden, leben in einer Welt der Magie und lockern den Bund des Religiösen mit dem Sittlichen (von der

Engeldienstes (besonders die Idee der Schutzengel) schon im 4. Jahrh. s. Didymus, de trinit. II, 7. — Der Heiligendienst (Kirchen einem bestimmten Heiligen geweiht) war schon um 300 sehr ausgebildet; allein es fehlten im 4. Jahrh. Gegenwirkungen nicht (auch nicht in Bezug auf den Engeldienst; s. die Synode von Laodicea). Namentlich hat der gallische Priester Vigilantius (um 406) ihn bekämpft, sowie auch die Reliquienverehrung. Allein die angesehensten Lehrer (Hieronymus) erklärten sich gegen Vigilantius und arbeiteten eine „Heiligentheologie" aus, die λατρεία Gott reservirend, aber τιμὴ σχετική (προσκύνησις) den Heiligen zugestehend. Das Reliquienwesen, ebenfalls im 4. Jahrh. schon in Blüte, stieg doch erst im monophysitischen Zeitalter zur vollen Höhe. Schliesslich musste jede Kirche ihre Reliquien haben, und der 7. Kanon des 7. Konzils bestätigte das und sanktionirte den kirchlichen Gebrauch der Reliquien feierlich. — Die Hauptrolle in dieser Religion zweiter Ordnung spielt aber die Maria; sie allein ist zu einer dogmatischen Grösse, θεοτόκος ein Stichwort wie ὁμοούσιος, geworden: „der Name Gottesgebärerin stellt das ganze Geheimniss der Menschwerdung dar" (Joh. Damasc. in den Marienhomilien). Gen. 3, 15 wurde auf sie bezogen und eine aktive Teilnahme der Maria an dem Erlösungswerk gelehrt (namentlich seit Cyrill v. Alex., doch s. schon Irenäus und Athanasius, Ambrosius, Hieronymus). Maria erhielt eine heilige Geschichte von Empfängniss bis Himmelfahrt, eine Dublette zur Geschichte Christi (Marienlegenden und -feste); sie galt als unumgängliche Fürsprecherin. Doch ist sie bei den Griechen nicht „Himmelskönigin" und „Schmerzensmutter" geworden wie bei den Lateinern (KBenrath, Z. Gesch. der Marienverehrung i. d. Stud. u. Krit., 1886 S. 7 ff.; WGass, Symbolik der griech. Kirche S. 183).

Askese abgesehen), ihn um so enger mit dem Sinnlichen schliessend. Prozeduren aus der grauen Vorzeit der Religion, wenig modifizirt, tauchten wieder auf — Orakelbefragung aller Art, Gottesurteile, Prodigien u. s. w. Die Synoden, ursprünglich diesem Treiben feindlich, gingen schliesslich darauf ein.

Am deutlichsten ist die neugewonnene Eigenart der griechischen Kirche zum Ausdruck gekommen in der Bilderverehrung und dem Bilderstreit. Nachdem sich langsam die Bilderverehrung in die Kirche eingeschlichen hatte, erhielt sie eine mächtige Kräftigung und eine in der Antike unerhörte Begründung durch das Inkarnationsdogma und die diesem entsprechende Behandlung der Eucharistie (seit dem 5. Jahrh.). Christus ist εἰκών Gottes und doch ein lebendiges Wesen, ja πνεῦμα ζωοποιόν; Christus hat durch die Menschwerdung das Göttliche sinnlich fassbar gemacht: die konsekrirten Elemente sind εἰκόνες Christi und doch zugleich Christi Leib selbst. Diese Gedanken führten für die Anschauung eine neue Welt herauf. Alles Sinnliche, das die Kirche berührt, wird nicht nur Symbol, sondern auch Vehikel des Heiligen: so empfanden die Mönche und Laien, und so lehrten die Theologen. Unter den sinnlichen Dingen zeigt aber die Vereinigung von Heiligem und Stofflichem am deutlichsten das Bild. Bilder Christi, der Maria und der Heiligen wurden schon seit dem 5. (4.) Jahrh. nach antiker Weise verehrt; man war naiv genug, zu meinen, jetzt vor dem Heidentum gesichert zu sein, und man übertrug die dogmatische Vorstellung von dem vergotteten Stoff in besonderer Weise auf die Bilder, in denen man — auch die aristotelische Scholastik wurde zu Hülfe gerufen — die Vermählung des irdischen Stoffs mit der himmlischen (heiligen) Form leibhaftig sehen konnte (dazu der superstitiöse Glaube an nicht mit Händen gemalte Bilder). Das Mönchtum nährte den Bilderdienst und machte Geschäfte mit ihm; Scholastiker und Mystiker bildeten ihn dogmatisch aus.

Das Mönchtum förderte aber auch das Selbständigkeitsstreben der Kirche gegenüber der justinianischen Staatsordnung, die die Kirche fesselte. Im 7. Jahrh. flüchtete sich der kirchlich-mönchische Widerstand gegen Byzanz hinter den Dyotheletismus, wie er sich im 5. und 6. hinter den Monophysitismus geflüchtet hatte; er wurde immer mächtiger und suchte die Kirchenfreiheit zu gewinnen, die das Abendland zum Teil bereits genoss. Kraftvolle, aber barbarische Kaiser suchten diesem Streben ein Ende

zu machen, an die Stelle der Priester und Mönche das Heer zu setzen und die Selbständigkeit der Kirche dadurch zu brechen, dass sie sie an ihrer Eigenart trafen, dem Bilderdienst. So entstand der furchtbare Bilderstreit, der mehr als ein Jahrhundert gedauert hat. Die Kaiser kämpften in ihm um den staatlichen Absolutismus und waren nur mit einer einzigen Macht im Bunde, dem Militär; denn die übrigen Bundesgenossen, nämlich die religiöse Aufklärung und die älteste Tradition der Kirche, die gegen die Bilder sprach, waren ohne Kraft. Die Mönche und Bischöfe hatten auf ihrer Seite die damalige Bildung, Kunst und Wissenschaft (Joh. Damasc., der Bildertheologe, s. seine drei Reden *πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*, Theodorus Studita), den römischen Bischof, ferner die Frömmigkeit und die lebendige Tradition; sie stritten für das Centraldogma, das sie im Bilderdienst ausgeprägt sahen, und für die Kirchenfreiheit. Die letztere konnten sie nicht durchsetzen. Der Ausgang war vielmehr der, dass die Kirche zwar ihre Eigenart behielt, aber ihre Selbständigkeit gegenüber dem Staat definitiv einbüsste. Das 7. Konzil zu Nicäa (787) sanktionirte die Bilderverehrung (*ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν ἀπονέμειν, οὐ μὴν τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν, ἣ πρέπει μόνῃ τῇ θείᾳ φύσει .... ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει*). Eine in den Hauptpunkten folgerechte Entwickelung liegt hier abgeschlossen vor. Das Göttliche und Heilige, wie es durch die Menschwerdung sich in das Sinnliche herabgelassen, hat sich in der Kirche ein System von sinnlich-übersinnlichen Dingen geschaffen, die dem Genuss sich darbieten. Dem mit dem Inkarnationsgedanken verbundenen neuplatonischen Gedanken des sich in einer Vielheit abgestufter Ideen (Urbilder) bis zum Irdischen hin entfaltenden Einen entspricht die Bildertheosophie. Dem Theodorus Studita war das Bild fast wichtiger als das korrekte dogmatische Stichwort; denn in dem authentischen Bild habe man den wirklichen Christus und die wirklichen Heiligen — nur die Materie ist verschieden.

Elftes Kapitel.

Schluss. Skizze der Entstehungsgeschichte des orthodoxen Systems.

§ 47.

1. Ein christliches System auf der Grundlage der vier Prinzipien Gott, Welt, Freiheit und h. Schrift unter Anlehnung an die

doctrina publica, den gesammten Ertrag der Ἑλληνικὴ παιδεία verarbeitend, hat Origenes gegeben; allein es war in vielen Details heterodox, und als Wissenschaft vom Glauben sollte es den Glauben selbst überbieten. Dazu war der Gedanke der geschichtlichen Erlösung durch den wahren Gott Jesus Christus nicht der Alles beherrschende.

2. Die Kirche vermochte sich bei diesem System nicht zu beruhigen. Sie verlangte 1) die Identität der Aussagen des Glaubens und der Glaubenswissenschaft (namentlich seit Methodius), 2) eine solche Beschränkung des Gebrauchs der Ἑλληνικὴ παιδεία, dass die realistischen Sätze der regula fidei und der Bibel dabei intakt blieben (die Gegner des Origenes: Epiphanius, Apollinaris, die Mönche, Theophilus von Alex., Hieronymus), 3) die Einführung des Gedankens der realen und geschichtlichen Erlösung durch den Gottmenschen als des centralen (Athanasius und seine Anhänger). Diese Forderungen konsequent durchgeführt, sprengten aber das origenistische System, das im Grunde ein philosophisches war. Sprengen aber wollte und konnte es von den gebildeten Christen zunächst Niemand; denn man beurteilte es als die Wissenschaft, von der man sich nicht trennen durfte und die der christliche Glaube zu seiner Verteidigung bedurfte.

3. In Folge hiervon herrschte bis zum Ende des 4. Jahrh. in der orientalischen Kirche, in die seit Konstantin die alte Welt einzog, Unklarheit und Freiheit. Allerdings war durch Arius und Athanasius der Erlösungsgedanke zum kritischen Problem geworden und setzte sich dann wesentlich in der Fassung durch, die der christliche Glaube damals verlangte; aber alles Peripherische war ganz unsicher: eine völlig spiritualistisch-philosophische Auslegung der Bibel stand neben einer grob realistischen, ein massiver Anthropomorphismus neben einem christlich gefärbten Neuplatonismus, die umgedeutete Glaubensregel neben ihren Buchstaben. Dazwischen gab es unzählige Nuancen; Steuermann und Steuer fehlten, und die Religion zweiter Ordnung, das kaum verhüllte Heidentum, drängte sich mit elementarer Gewalt nicht nur in die Kirche, sondern auch in die Kirchenlehre ein. Wohl haben die Kappadocier (Gregor von Nyssa) die Wissenschaft des Origenes inmitten der Angriffe von Rechts und Links aufrecht erhalten und der Überzeugung gelebt, dass es möglich sei, den kirchlichen Glauben und die freie Wissenschaft zu versöhnen. Kirchlich gesinnte Laien, wie Sokrates, gaben ihnen Recht, und

zugleich drang die griechische Theologie in das Abendland und wurde dort ein wichtiges Ferment. Allein daneben wuchs, namentlich seit dem Sturz des Arianismus, eine mit der Barbarei verbrüderte Mönchs- und Gemeindeorthodoxie auf, die der selbstständigen kirchlichen Wissenschaft höchst feindlich war; allerdings verfügte diese über keine Mittel, um den heterodoxen Hellenismus sicher abzuwehren. Gab es doch sogar Bischöfe (Synesius), die die kirchlichen Hauptdogmen entweder umdeuteten oder in Abrede stellten.

4. Unter solchen Umständen spitzte sich die Situation zu einem Kampf gegen Origenes zu. Sein Name bedeutete ein Prinzip, die bewusste Anwendung der *Ἑλληνικὴ παιδεία* in der kirchlichen Wissenschaft. In Palästina war es der leidenschaftliche, gelehrte und bornirte Epiphanius, der die Kreise der mönchischen Verehrer des Origenes und den Bischof Johannes von Jerusalem störte (Ende des 4. Jahrh.). In Ägypten sah sich der Bischof Theophilus, um seinen Einfluss zu erhalten, genötigt, den Origenes den Mönchen preiszugeben und zu verdammen. Das ist eine der folgenschwersten Thatsachen in der Geschichte der Theologie. Nicht minder folgenschwer aber war es, dass der grösste Theologe des Abendlandes, der im Orient lebende Hieronymus, einst ein Verehrer des Origenes, mit Theophilus gemeinsame Sache machte, um sein kirchliches Ansehen zu bewahren, und den Origenes zum Häretiker stempelte. In dem Streit, in den er deshalb mit seinem alten Freunde Rufin geriet, nahm der römische Bischof Partei. Origenes wurde auch zu Rom (399) verdammt, Rufin zensurirt. Allein, zu einer allgemeinen kirchlichen Aktion gegen Origenes kam es noch nicht. Die Kontroverse verschwand in dem Kampfe des Theophilus gegen Chrysostomus. Noch im 5. und 6. Jahrh. hatte Origenes unter Mönchen und Laien im Orient, namentlich in Palästina, zahlreiche Verehrer; seine Heterodoxien wurden von ihnen teils vertuscht, teils gebilligt.

5. Der grosse Kampf um das christologische Dogma im 5. Jahrh. brachte zunächst alle übrigen Kämpfe zum Schweigen. Aber der Gegensatz zwischen den Alexandrinern und Antiochenern war auch ein allgemein wissenschaftlicher. Jene stellten sich auf die Tradition und die Spekulation (über den realistisch gefassten Erlösungsgedanken), auf dem linken Flügel noch immer Anhänger zählend, die der origenistisch-neuplatonischen Philosophie geneigt waren und die ertragen wurden, wenn sie ihre Heterodoxien hinter

der Kultusmystik verbargen; diese waren nüchterne Exegeten mit einem kritischen Zug und verwandten die Philosophie des Aristoteles, die spiritualisirende Methode des Origenes ablehnend, im Einzelnen von ihm lernend. Das heterodoxe Element lag bei den Alexandrinern, soweit sie sich nicht völlig dem Traditionalismus in die Arme geworfen hatten, noch immer in der Richtung auf den Pantheismus (Undeutung der regula), bei den Antiochenern in der Fassung des Centraldogmas. Genötigt auf der Wacht gegen die alten Ketzereien zu stehen, die sich sämmtlich in den Osten gezogen hatten, blieben die Antiochener die „antignostischen" Theologen und thaten sich viel darauf zu gut, dass sie die Kämpfe des Herrn führten. Der letzte unter ihnen (doch lebten sie ausserhalb des Reiches in Edessa und Nisibis fort), Theodoret, hat seinem Kompendium der häretischen Fabeln ein 5. Buch: „*θείων δογμάτων ἐπιτομή*" angehängt, das als der erste systematische Versuch nach Origenes bezeichnet werden muss und augenscheinlich auf Johannes Damascenus von grossem Enfluss gewesen ist. Diese „Epitome" hat eine grosse Bedeutung. Sie verbindet das trinitarische und christologische Dogma mit dem ganzen Kreis der an das Symbol angeknüpften Lehren. Sie zeigt eine ebenso ausgeprägt biblische, wie kirchliche und verständige Haltung. Sie hält überall die rechte „Mitte" inne. Sie ist fast vollständig und berücksichtigt namentlich auch die realistische Eschatologie wieder. Sie hat keine der anstössigen Lehren des Origenes aufgenommen, und doch ist Origenes nicht als Ketzer behandelt. Ein System ist diese Epitome nicht; aber die immer gleiche Nüchternheit und Klarheit in der Behandlung des Einzelnen und die sorgfältige biblische Begründung verleihen dem Ganzen ein einheitliches Gepräge. Genügen konnte es freilich noch nicht, erstlich schon um der Person seines Urhebers willen, sodann weil alles Mystische und Neuplatonische diesem Lehrinbegriff fehlt.

6. Nach dem Chalcedonense stockte in der orthodoxen Kirche zunächst alle Wissenschaft: es gab in ihr zeitweilig weder „Antiochener" noch „Alexandriner" mehr, die freie theologische Arbeit erlosch fast völlig. Allein das Jahrhundert bis zum 5. Konzil zeigt zwei merkwürdige Erscheinungen. Erstlich gewann eine Mysteriosophie in der Kirche immer mehr Boden, die nicht die Dogmen bearbeitete, sondern mit dem einen Fusse auf dem Boden der Religion zweiter Ordnung stand (Superstition, Kultus), mit dem anderen auf dem Neuplatonismus (der Pseudoareopagite); zweitens

wuchs eine Scholastik auf, die sich das Dogma als Gegebenes voraussetzte und durch begriffliche Distinktionen aneignete (Leontius von Byzanz). Im Geiste beider Richtungen hat Justinian seine Religionspolitik getrieben. Auf sie sich stützend hat er, der die Schule von Athen geschlossen hat, auch die alten kirchlichen Schulen, die origenistische und antiochenische, geschlossen. Das 5. Konzil sanktionirte die Verdammung des Origenes (in 15 Anathematismen wurden seine heterodoxen Sätze verworfen) und die Verdammung der drei „Kapitel" (der Antiochener). Fortab gab es eine auf die Prinzipien zurückgehende theologische Wissenschaft nicht mehr. Es gab nur noch Kultusmystik (freilich mit einem verborgenen heterodoxen Zuge) und Scholastik, beide z. T. in engster Verbindung (Maximus Confessor). Damit war der Zustand erreicht, den die „Konservativen" zu allen Zeiten herbeigesehnt hatten; allein man war durch die Verdammung des Origenes und der Antiochener nun wehrlos gegen den massiven Biblicismus und einen superstitiösen Realismus, und das war ein Ergebniss, das man ursprünglich nicht gewollt hatte. In dem Bilderdienst einerseits und der ängstlich-buchstäbelnden Auslegung von Gen. 1—3 andererseits offenbart sich der Untergang der freieren theologischen Wissenschaft.

7. Für die *μάθησις* galten vor Allem die Kappadocier (dazu Athanasius und Cyrill) als entscheidend, für die *μυσταγωγία* der Areopagite und Maximus, für die *φιλοσοφία* Aristoteles, für die *ὁμιλία* Chrysostomus. Der Mann aber, der das Alles zusammengefasst hat, der die scholastisch-dialektische Methode, die Leontius auf das Inkarnationsdogma angewendet hatte, auf den ganzen Umkreis der „göttlichen Dogmen", wie Theodoret denselben festgestellt, übertragen hat, war Johannes Damascenus (*Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*). Durch ihn gewann die griechische Kirche das orthodoxe System; aber nicht nur die griechische Kirche. Die Bedeutung des Werks des Johannes ist für das Abendland nicht geringer. Es ist ein Fundament der mittelalterlichen Theologie geworden. Vor Allem ist Johannes Scholastiker gewesen. Jede Schwierigkeit ist ihm nur die Aufforderung, künstlich die Begriffe zu spalten und einen neuen Begriff zu finden, dem nichts in der Welt entspricht, als eben jene Schwierigkeit, die durch den neuen Begriff gehoben werden soll. Auch schon die Grundfrage der Wissenschaft des Mittelalters ist von ihm gestellt, die Frage nach dem Nominalismus und Realismus; er löst sie

durch einen modifizirten Aristotelismus. Alle Lehren sind ihm bereits gegeben; er entnimmt sie den Konzilsbeschlüssen und den Werken der anerkannten Väter. Für die Aufgabe der Wissenschaft hält er, sie zu bearbeiten. Dabei sind die beiden Hauptdogmen eingestellt in den Kreis der Lehren des alten, antignostisch interpretirten Symbols. Von der allegorischen Erklärung der h. Schrift ist ein sehr bescheidener Gebrauch gemacht. Der Buchstabe der Schrift herrscht im Grossen und Ganzen, jedenfalls viel durchgreifender als bei den Kappadociern. In Folge dessen ist auch die natürliche Theologie stark verdeckt; sehr realistische Schrifterzählungen, die gläubig hingenommen sind, umranken dieselbe. Was aber das Empfindlichste ist — der straffe Zusammenhang, der bei Athanasius, Apollinaris und Cyrill die Trinität und Inkarnation, überhaupt das Dogma, mit dem Gedanken des Heilsguts verbindet, ist ganz gelockert. Johannes hat eine Unzahl von Dogmen, die geglaubt werden müssen; aber sie stehen nicht mehr deutlich unter einem einheitlichen Zweckgedanken. Der Zweck, dem das Dogma einst als Mittel diente, ist geblieben; aber das Mittel ist ein anderes geworden: es ist der Kultus, es sind die Mysterien, in die auch das 4. Buch seiner Dogmatik ausmündet. In Folge dessen entbehrt das System der inneren lebensvollen Einheit. Es ist im Grunde nicht Darlegung des Glaubens, sondern Darlegung seiner Voraussetzungen, und es hat seine Einheit an der Form der Behandlung, an dem hohen Altertum der Lehren und an der heiligen Schrift. Die Dogmen sind das heilige Erbe des klassischen Altertums der Kirche geworden; aber sie sind gleichsam in den Boden gesunken. Der Bilderdienst, die Mystik und die Scholastik beherrschen die Kirche. Die Schilderung ihrer weiteren Entwickelung, die nicht mehr Entwickelung der Lehre gewesen ist, so reich und mannigfaltig sich die theologische Arbeit auch dargestellt hat, fällt nicht mehr in den Rahmen der Dogmengeschichte.

Zweites Buch.

Die Erweiterung und Umprägung des Dogmas zu einer Lehre von der Sünde, der Gnade und den Gnadenmitteln auf dem Grunde der Kirche.

Erstes Kapitel.

Geschichtliche Orientirung.

§ 48.

FChBaur, Vorl. üb. d. christl. DG. 2. Bd. 1866. — JBach, Die DG. des MA. 2 Bde. 1873 f. — JSchwane, DG. d. mittl. Zeit, 1882. — GThomasius-RSeeberg, Die christl. DG. 2. Bd. 1. Abt. 1888.

1. Die Dogmengeschichte des Abendlandes in dem Jahrtausend der Völkerwanderung und der Reformation hat sich aus folgenden Elementen entwickelt: 1) aus der Eigenart des abendländischen Christentums, wie es durch Tertullian und Cyprian einerseits, durch Popularphilosophen wie Lactantius andererseits repräsentirt ist, 2) aus der durch die Theologen des 4. Jahrhunderts importirten griechischen Theologie, 3) aus dem Augustinismus, d. h. aus dem Christentum und der Theologie Augustin's, 4) — in sekundärer Weise — aus den neuen Bedürfnissen der romanisch-germanischen Völker. Die entscheidende Autorität wurde in steigendem Masse der römische Bischof. Die Dogmengeschichte des Mittelalters ist die Dogmengeschichte der römischen Kirche, obgleich die Theologie nicht in Italien, sondern erst in Nordafrika, dann in Frankreich heimisch war.

2. Die Durchführung des geistigen Monotheismus, die Entdeckung des Individualismus und die Beschreibung der inneren Prozesse des christlichen Lebens (Sünde und Gnade) bezeichnen die Bedeutung Augustin's als des Schülers der Neuplatoniker und des Paulus. Da er aber auch für das alte Dogma eingetreten ist und zugleich der Kirche als dem Reiche Gottes auf Erden neue Aufgaben und Ziele gestellt hat, so hat sein reicher Geist alle die Spannungen in sich getragen, deren lebendige Kräfte die Dogmengeschichte des Abendlandes bestimmt haben. Selbst der Moralismus und die sakramentale Superstition, die nachmals den Augustinismus nahezu aufgesogen haben, sind von Augustin in den Ansatz seiner Religionslehre eingestellt worden. Als neues Element

ist im späteren Mittelalter der Aristotelismus hinzugetreten (wie im Orient schon im 6. Jahrh.), der jenen Moralismus verstärkt, aber andererseits der neuplatonischen Mystik in heilsamer Weise Grenzen gezogen hat.

3. Augustin's Frömmigkeit lebte nicht im alten Dogma; aber er respektirte es als Autorität und verwandte es als Baumaterial für seine Religionslehre. Demgemäss wurde es im Abendland einerseits Kirchen- und Rechtsordnung und erfuhr andererseits tiefgreifende Umbildungen innerhalb der Theologie. Die Folge hiervon war, dass man sich im Mittelalter trotz aller Veränderungen der Illusion hingab, lediglich beim Dogma des 5. Jahrhunderts zu verharren, indem das Neue entweder nicht als solches erkannt oder als blosse Verwaltungsordnung auf die selbst freilich noch kontroverse Autorität des römischen Bischofs zurückgeführt wurde. Diesem Zustande hat erst die Reformation, resp. das Tridentinum, ein Ende gemacht. Lediglich vom 16. Jahrhundert aus lässt sich daher eine Dogmengeschichte des Mittelalters aus der Geschichte der Theologie ausscheiden und beschreiben.

4. Zu beachten ist vornehmlich 1) die Geschichte der Frömmigkeit (Augustin, Bernhard, Franciskus, sog. Vorreformatoren) in ihrer Bedeutung für eine Neubildung des Dogmas, 2) die Sakramentslehre, 3) die wissenschaftliche Theologie (Augustin und Aristoteles, fides und ratio) in ihrem Einfluss auf die öffentliche Lehrbildung. Hinter diesen Entwickelungen lag im späteren Mittelalter die Frage der persönlichen Glaubensgewissheit und des persönlichen Christenstandes, die durch die thatsächliche Gewalt der sichtbaren Kirche niedergehalten wurde. Diese ist der stille Koeffizient aller geistigen und theologischen Bewegung gewesen, bis sie in dem Kampfe um das Recht des Papstes deutlich hervortrat.

5. Einteilung: 1) das abendländische Christentum und die abendländische Theologie vor Augustin, 2) Augustin, 3) der vorläufige Ausgleich des voraugustinischen und augustinischen Christentums bis Gregor I., 4) die karolingische Renaissance, 5) die cluniacensisch-bernhardinische Epoche, 6) die Epoche der Bettelorden, der Scholastik und der Vorreformatoren.

Zweites Kapitel.

Das abendländische Christentum und die abendländischen Theologen vor Augustin.

§ 49.

ENöldechen, Tertullian 1890. — ORitschl, Cyprian 1885. — ThFörster, Ambrosius 1884. — SMDeutsch, Des Ambrosius L. v. d. Sünde 1876. — JHReinkens, Hilarius 1864. — OZöckler, Hieronymus 1865. — DVölter, Donatismus 1882. — FNitsch, Boethius 1860. — AHarnack, Gesch. d. Lehre v. d. Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche, i. ZThK I S. 82 ff. — GBoissier, La fin du paganisme. 2 Bde. 1891.

1. Das abendländische Christentum ist im Unterschied vom morgenländischen durch zwei Persönlichkeiten bestimmt worden — Tertullian und Augustin —, dazu durch die im Dienen und Herrschen zielbewusste Politik der römischen Gemeinde und ihrer Bischöfe.

2. Tertullian's Christentum war durch den alten, enthusiastischen und strengen Glauben und durch die antignostische Glaubensregel gegensätzlich bestimmt. Gemäss seiner juristischen Bildung suchte er überall in der Religion Rechtssätze und -formeln zu gewinnen und fasste das Verhältniss zwischen Gott und Mensch als ein privatrechtliches. Ferner zeigt seine Theologie ein syllogistisch-dialektisches Gepräge, sie philosophirt nicht, sondern sie raisonnirt, zwischen den Argumenten ex auctoritate und e ratione abwechselnd. Andererseits frappirt Tertullian häufig durch seine psychologische Beobachtung und zwar durch eine empirische Psychologie. Endlich zeigen seine Schriften eine praktisch-evangelische, durch die Furcht vor Gott als dem Richter bestimmte Haltung, ein Drängen auf Wille und That, das den spekulativen Griechen fehlte. In allen diesen Stücken und in ihrer Mischung ist sein Christentum typisch für das Abendland geworden. Auch hat er einen beträchtlichen Teil der lateinischen dogmatischen Formeln geschaffen und — was ebensoviel bedeutet — eine Reihe von dogmatischen Fragestellungen der Kirche geschenkt (*una substantia, tres personae; duae substantiae, una persona; duplex status; satisfactio; meritum; opera; vitium originis; tradux peccati;* eigentümlicher Gebrauch von lex, sacramentum; natura und gratia etc.).

3. In mancher Hinsicht abgestumpft und moralistisch verflacht (*„de opere et eleemosynis“*), aber in klerikaler Bearbeitung

(„*de unitate ecclesiae*“) wurde das tertullianische Christentum von Cyprian, der grossen Autorität der lateinischen Christenheit, im Abendland eingebürgert; daneben hielt sich jene ciceronianische Theologie mit apokalyptischer Zugabe, welche Minucius und Lactantius vertraten. Die Religion war „das Gesetz“; aber nachdem die Kirche notgedrungen alle Sünden für vergebbar erklärt hatte (novatianische Krisis), war die Religion auch das kirchliche Bussinstitut. Vor Augustin hat jedoch kein Theologe „lex“ und „venia“ wirklich auszugleichen vermocht. In Rom und Karthago arbeitete man an der Befestigung des Kirchenwesens, an der Ausarbeitung einer erfüllbaren kirchlichen Sittenregel und an der Erziehung der Gemeinde durch den Gottesdienst und die Bussordnungen. Das Massenchristentum schuf den Klerus und die Sakramente, der Klerus heiligte den Laien die halbschlächtige Religion. Die Formeln waren fast durchweg tertullianische, doch wurde sein Geist abgestumpft oder verdrängt.

4. Abendland und Morgenland waren im Zeitalter Konstantin's bereits getrennt, aber der arianische Kampf brachte sie wieder zusammen. Das Abendland stützte die morgenländische Orthodoxie und erhielt von ihr zwei grosse Geschenke, die wissenschaftliche (origenistische) Theologie und das Mönchtum. Im Grunde war es ein einziges Geschenk; denn das Mönchtum (das Ideal gottinniger Virginität) ist die praktische Anwendung jener „Wissenschaft“. So stellt sich die abendländische Theologie der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. in zwei Linien dar, die beide in Augustin konvergiren: die Linie der Griechenschüler (Hilarius, Victorinus Rhetor, Rufin, Hieronymus) und die Linie der genuinen Lateiner (Optatus, Pacian, Prudentius). In beiden Linien ist aber Ambrosius als der theologisch bedeutendste Vorläufer des Augustin zu nennen.

5. Die Griechenschüler haben die wissenschaftliche (pneumatische) Exegese des Philo, Origenes, Gregor v. Nyssa und die spekulative orthodoxe Theologie der Kappadocier in das Abendland verpflanzt. Mit der ersteren beschwichtigten sie die Zweifel an dem A. T. und begegneten den Anläufen des Manichäismus, durch die letztere haben sie, besonders Ambrosius, die Spannung beseitigt, welche bis über d. J. 381 hinaus zwischen der Orthodoxie des Morgenlandes und des Abendlandes bestand. In drei auf einander folgenden Schenkungen ist die griechische Spekulation in die Theologie des Abendlandes gekommen, 1) durch

Ambrosius, Victorin und Augustin, 2) durch Boethius im 6. Jahrh. (hier Aristotelisches), 3) durch den Areopagiten im 9. Jahrh. Bei Victorin (um 385 in Rom, Kommentar z. d. paulinischen Briefen) findet sich bereits jene Kombination von Neuplatonismus und Paulinismus, die die Grundlage der augustinischen Theologie bildet; bei Ambrosius leuchtet schon die Verbindung von Spekulation und religiösem Individualismus, die den grossen Afrikaner charakterisirt.

6. Das eigentliche Problem der lateinischen Kirche war die Anwendung des christlichen Gesetzes und die kirchliche Behandlung der Sünder. Im Orient legte man den Wirkungen des Kultus als Gesammtinstitution und der stillen Selbsterziehung durch Askese und Gebet ein grösseres Gewicht bei; im Occident hatte man mehr die Empfindung, in religiösen Rechtsverhältnissen zu stehen, in denen man der Kirche verantwortlich sei, aber auch von ihr sakramentale und prekatorische Hülfleistung in individueller Anwendung zu erwarten habe. Das Gefühl für die Sünde als öffentliche Schuld war kräftiger ausgebildet. Das wirkte auf den Kirchenbegriff zurück. In Bezug auf die Ausbildung des letzteren ist Optatus (de schismate Donatistarum) der Vorläufer Augustin's gewesen, in Bezug auf die strengere Fassung der Sünde Ambrosius.

Der donatistische Streit des 4. und anfangenden 5. Jahrhunderts, in dem sich die montanistische und novatianische Kontroverse in eigentümlicher Begrenzung fortsetzt, wurzelt in persönlichen Zänkereien; aber bald erhielt er eine prinzipielle Bedeutung. Die donatistische Partei (im Laufe der Entwickelung wurde sie zur afrikanischen Nationalpartei, nahm gegenüber dem sie bedrückenden Staate eine freikirchliche Haltung ein und bildete sogar einen revolutionären Enthusiasmus aus) leugnete die Giltigkeit einer von einem Traditor gespendeten Ordination und deshalb auch die Giltigkeit der Sakramente, die ein von einem Traditor geweihter Bischof vollzog (daher die Forderung der Wiedertaufe). Es war der letzte Rest der alten Forderung, dass in der Kirche nicht nur die Institutionen, sondern vor Allem die Personen heilig sein müssen, und die Donatisten konnten sich für ihre These auf den gefeierten Cyprian berufen. Wenigstens ein Minimum von persönlicher Würdigkeit der Kleriker sollte noch notwendig sein, damit die Kirche die wahre bleibe. Dem gegenüber haben die Katholiken die Konsequenzen des „objektiven“

Kirchenbegriffs gezogen. Vor Allem hat Optatus ausgeführt, dass die Wahrheit und Heiligkeit der Kirche auf den Sakramenten beruht, und dass somit die persönliche Qualität des Spenders gleichgiltig ist („*Ecclesia una est, cuius sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur*"); er hat ferner gezeigt, dass die Kirche gegenüber der Winkelkirche der Donatisten die Bürgschaft ihrer Wahrheit an ihrer Katholicität habe. Auch auf eine evangelische Spur geriet man, sofern man neben und mit dem Sakrament den Glauben im Gegensatz zur persönlichen Heiligkeit betonte. So ist schon vor Augustin der Grund zur römisch-katholischen Lehre von der Kirche und den Sakramenten durch Optatus gelegt worden. Den Glauben aber hat besonders Ambrosius im Zusammenhang einer tieferen Auffassung von der Sünde betont. Von Tertullian her war im Abendland die Auffassung der Sünde als vitium originis und als Sünde wider Gott bekannt. In beiden Richtungen hat Ambrosius die Betrachtung gefördert und demgemäss auch die Bedeutung der paulinischen Gedanken von der gratia, iustificatio und remissio peccatorum gewürdigt („*Illud mihi prodest, quod non iustificamur ex operibus legis ... gloriabor in Christo; non gloriabor, quia iustus sum, sed gloriabor, quia redemptus sum*"). Es war von epochemachender Bedeutung, dass man im Abendland eben in der Zeit, in der man den Kirchenbegriff veräusserlichte und eine Sakramentslehre schuf, auf die paulinischen Gedanken von Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium aufmerksam wurde. Ambrosius selbst freilich ist durch vulgär katholische Anschauungen über Gesetz, Tugend und Verdienst doch stark bestimmt gewesen.

Der lebendigere Gottesbegriff, das starke Gefühl der Verantwortung gegenüber dem Richter, das durch keine Naturspekulation gehemmte oder aufgelöste Bewusstsein von Gott als der sittlichen Macht, die Vorstellung von Christus als dem Menschen, dessen Leistung für uns vor Gott einen unendlichen Wert besitzt, die placatio (satisfactio) dei durch seinen Tod, die Kirche als pädagogische Anstalt, sicher ruhend auf den Heilsmitteln (den Sakramenten), die h. Schrift als lex dei, das Symbolum als der sichere Inbegriff der Lehre, die Auffassung des christlichen Lebens unter den Gesichtspunkten der Schuld, der Sühnungen und des Verdienstes, wenn auch mehr kirchlich als religiös gedacht: in diesen Stücken stellen sich die Eigentümlichkeiten des

abendländischen Christentums vor Augustin dar. Er hat sie bejaht und doch umgebildet. Vor Allem harrte die soteriologische Frage einer Lösung. Neben manichäischen, origenistisch-neuplatonischen und stoisch-rationalistischen Auffassungen vom Bösen und von der Erlösung flackerten hier und dort im Abendlande um das Jahr 400 auch paulinische, die in der Regel sittliche Laxheit deckten, aber in einigen Vertretern doch Ausdruck einer evangelischen Überzeugung waren, die die Zeit nicht verstand und die deshalb für die katholische Kirche tödlich werden musste (Jovinian; gegen ihn Hieronymus). Überschlägt man dazu, dass um 400 das Heidentum noch immer eine Macht war, so begreift man, welch' eine Aufgabe Augustin's wartete! Er hätte sie nicht für die gesammte abendländische Kirche lösen können, wenn diese nicht damals noch eine einheitliche gewesen wäre. Noch bestand das weströmische Reich, und es scheint fast, als sei ihm seine kümmerliche Existenz nur verlängert worden, um die weltgeschichtliche Wirksamkeit Augustin's zu ermöglichen.

Drittes Kapitel.

Die weltgeschichtliche Stellung Augustin's als Reformator der christlichen Frömmigkeit.

§ 50.

EBindemann, Der h. Aug. 3 Bde. 1844—69. — ADorner, Augustinus 1873. — PBöhringer, Augustin.² 1877 f. — HReuter, August. Studien 1887. — AHarnack, Aug.'s Konfessionen 1888. — CrBigg, The Christ. Platonists of Alexandria 1886.

Man kann versuchen, den Augustinismus aus den Prämissen des abendländischen Christentums (s. das vorige Kapitel) oder aus dem Bildungsgang Augustin's (der heidnische Vater, die christlich-fromme Mutter, Cicero's Hortensius, der Manichäismus, der Aristotelismus, der Neuplatonismus mit seiner Mystik und Skepsis, der Eindruck des Ambrosius und des Mönchtums) zu konstruiren, aber beide Wege werden nicht völlig zum Ziel führen. Augustin hat in der Religion die Religion entdeckt; er hat sein Herz als das schlimmste, den lebendigen Gott als das höchste Gut erkannt; er besass eine hinreissende Fähigkeit, innere Beobachtungen auszusprechen: hierin besteht seine Eigenart und Grösse. In der Liebe Gottes und bezwungenem Seelenschmerz hat er das Hochgefühl gefunden, das über die Welt erhebt und den Menschen zu einem Anderen macht, während die Theologen vor ihm ge-

träumt hatten, der Mensch müsse ein Anderes werden, um selig sein zu können, oder sich mit Tugendstreben begnügten. Er trennte die Natur und die Gnade, band aber die Religion und die Sittlichkeit zusammen und gab der Idee des Guten einen neuen Inhalt. Er zerstörte das Wahnbild der antiken populären Psychologie und Moral; er gab dem Intellektualismus und Optimismus des Altertums den Abschied; aber er liess jenen wiederaufleben in dem frommen Denken des Mannes, der in dem lebendigen Gott das wahre Sein gefunden hat, und indem er den christlichen Pessimismus vollendete, überbot er ihn zugleich durch die Gewissheit der Gnade. Vor Allem aber: er hielt jeder Seele ihre Herrlichkeit und ihre Verantwortlichkeit vor, Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott. Er führte die Religion aus der Gemeinde- und Kultusform in die Herzen als Gabe und Aufgabe hinein. Liebe, ungefärbte Demut und Kraft zur Überwindung der Welt — das sind die Elemente der Religion und ihre Seligkeit; sie quellen aus dem Besitz des lebendigen Gottes. „Wohl den Menschen, die Dich für ihre Stärke halten, die von Herzen Dir nachwandeln." Dies Wort hat Augustin der Christenheit seiner Zeit und aller Zeiten gepredigt.

1. Die voraugustinische Frömmigkeit war ein Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung. Sie lebte nicht im Glauben. Wissen und Thun des Guten macht selig, lehrte sie, nachdem man in der Taufe die Vergebung der vergangenen Sünden empfangen hat; aber man empfand die Seligkeit nicht. Weder die Taufe noch die Askese befreiten von der Furcht; man fühlte sich nicht stark genug, auf die eigene Tugend zu vertrauen, und man fühlte sich nicht schuldig und gläubig genug, um sich der Gnade Gottes in Christus zu getrösten. Furcht und Hoffnung blieben nach; es waren ungeheure Kräfte. Sie haben die Welt erschüttert und die Kirche gebaut; aber ein seliges Leben vermochten sie dem Einzelnen nicht zu schaffen. Augustin drang von den Sünden zur Sünde und Schuld, von der Taufe zu der Gnade vor. Die Ausschliesslichkeit und Festigkeit, mit der er den schuldigen Menschen und den lebendigen Gott auf einander bezog, ist das Neue, das ihn vor allen seinen Vorgängern auszeichnet. „An Dir allein habe ich gesündigt" — „Du Herr hast uns auf Dich hin geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in Dir" — *„da quod iubes, et iube quod vis"* — *„eo, quod quisque novit, non fruitur, nisi et id diligit, neque quisquam in eo, quod percipit, permanet nisi*

dilectione." Das ist der gewaltige Accord, den er aus der h. Schrift, aus den tiefsten Betrachtungen des menschlichen Wesens und aus der Spekulation über die ersten und letzten Dinge herausgehört hat. An dem Geiste, der Gottes ledig ist, ist Alles eitel Sünde; nur dass er ist, ist noch gut an ihm. Die Sünde ist die Sphäre und die Form des inneren Lebens jedes natürlichen Menschen. Ferner, alle Sünde ist Sünde an Gott; denn der geschaffene Geist hat nur ein dauerndes Verhältniss, nämlich zu Gott. Die Sünde ist das Selbst-sein-wollen (superbia); darum ist ihre Form die Begierde und Unruhe. In der Unruhe offenbart sich die niemals gestillte Lust und die Furcht. Diese ist das Böse, jene ist als Streben nach Gütern (Seligkeit) gut, aber als Streben nach vergänglichen Gütern böse. Wir müssen streben glücklich zu sein („*infelices esse nolumus sed nec velle possumus*") — dieses Streben ist das uns von Gott geschenkte, unverlierbare Leben —, aber es giebt nur ein Gut, eine Seligkeit und eine Ruhe: „*Mihi adhaerere deo bonum est.*" Nur im Elemente Gottes lebt und ruht die Seele. Aber der Gott, der uns erschaffen hat, hat uns erlöst. Durch Gnade und Liebe, die in Christus offenbar geworden, ruft er uns aus der Zerstreuung zu sich zurück, macht „*ex nolentibus volentes*" und giebt uns so ein unbegreiflich neues Wesen, das in Glaube und Liebe besteht. Diese stammen von Gott; sie sind das Mittel, durch das der lebendige Gott sich uns zu eigen giebt. Der Glaube aber ist Glaube an die „gratia gratis data", und die Liebe ist die Lust an Gott, vereinigt mit der Demut, die auf alles Eigene verzichtet. Als ein immerwährendes Geschenk und als ein heiliges Geheimniss betrachtet die Seele diese Güter, in denen sie Alles erlangt, was Gott verlangt; denn ein mit Glaube und Liebe ausgerüstetes Herz erhält die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und besitzt den Frieden, der über die Unruhe und Furcht erhebt. Es kann zwar keinen Moment vergessen, dass es noch in Welt und Sünde verstrickt ist, aber es denkt mit der Sünde stets die Gnade zusammen. Durch Glaube, Demut und Liebe überwundenes Sündenelend — das ist die christliche Frömmigkeit. In der Fülle der Glaubensgedanken, die sich hier ergeben, ruht die Seele aus und strebt doch unhaltsam vorwärts.

In dieser Weise zu empfinden und zu denken hat sich die Religion tiefer erschlossen, und der augustinische Typus der Frömmigkeit ist im Abendland bis zur Reformation, ja bis heute noch massgebend; aber ein quietistisches, fast möchte man

sagen narkotisches Element ist in ihm verborgen, das wir in dem Evangelium nicht finden.

2. In dem Vorstehenden ist Augustin's Frömmigkeit nur einseitig bestimmt. Er war auch in seiner Frömmigkeit katholischer Christ, ja erst er hat jenes Ineinander von freiester eigenster Hingabe an das Göttliche und stetiger gehorsamer Unterordnung unter die Kirche als Gnadenmittelanstalt geschaffen, das den abendländischen Katholicismus charakterisirt. Im Einzelnen sind folgende Momente besonders hervorzuheben, in denen er das „Katholische" bejaht, resp. noch gesteigert hat: 1) Erst er hat die Autorität der Kirche in eine religiöse Grösse verwandelt und der praktischen Religion eine Lehre von der Kirche geschenkt. Zwei Erwägungen leiteten ihn dabei, der Skepticismus und die Erkenntniss des Wertes der kirchlichen Gemeinschaft als einer geschichtlichen Macht. In ersterer Hinsicht war er überzeugt, dass das isolirte Individuum schlechterdings nicht zur vollen und sicheren Erkenntniss der Wahrheit überhaupt und der Wahrheit der geoffenbarten Lehre gelangen könne — sie bietet zu viele Anstösse —; wie er sich daher selbst der Autorität der Kirche in die Arme geworfen hat, so lehrte er generell, dass die Kirche für die Wahrheit des Glaubens einstehe, wo das Individuum sie nicht zu erkennen vermag, und dass demgemäss die Glaubensakte zugleich Akte des Gehorsams sind. In letzterer Hinsicht hatte er, indem er mit dem Moralismus brach, erkannt, dass die gratia geschichtlich wirke und die Kirche zu ihrem Organismus gemacht habe. Die Einsicht in die Stellung der Kirche im untergehenden römischen Reich verstärkte diese Erkenntniss. Aber nicht nur als Skeptiker und Historiker hat Augustin die Bedeutung der Kirche eingesehen, sondern auch kraft seiner starken Frömmigkeit. Diese bedurfte einer äusseren Autorität, wie sie zu allen Zeiten noch jeder lebendige religiöse Glaube bedurft hat. Augustin fand sie in dem Zeugniss der Kirche. 2) Obgleich er in den Konfessionen unzweideutig bekannt hat: Religion ist der Besitz des lebendigen Gottes, so hat er doch in den Ausführungen seiner Theologie den lebendigen Gott mit der „gratia", diese mit den Sakramenten vertauscht und so das Lebendigste und Freieste in ein gleichsam dingliches Gut eingepresst, das der Kirche übergeben sei. Hiermit hat er, durch eben brennende Kämpfe verleitet (der donatistische Streit), den Zeitvorstellungen den schwersten Tribut bezahlt und die mittelalterliche Sakra-

mentskirche begründet. Wo er aber über die Sakramente hinaus auf Gott selbst zurückgeht, da ist er in der Folgezeit stets in Gefahr geraten, auch die Bedeutung Christi zu neutralisiren und sich in den Abgrund des Gedankens der Alleinwirksamkeit Gottes zu verlieren (Prädestinationslehre). 3) Hat er sich zwar mit aller Energie zur gratia gratis data und deshalb zur Souveränetät des Glaubens bekannt, aber dann doch das alte Schema damit verbunden, dass das schliessliche Geschick der Einzelnen von „Verdiensten" und nur von ihnen abhängig sei. Demgemäss hat er in den aus der fides caritate formata entspringenden merita, die freilich dei munera sind, das Ziel aller christlichen Entwickelung erblickt und es damit der Folgezeit nicht nur bequem gemacht, unter der Hülle seiner Worte ihr altes Schema beizubehalten, sondern selbst auch das Wesen des Glaubens (d. h. der aus der Gewissheit der Sündenvergebung entspringenden stetigen Zuversicht auf Gott) als das höchste Geschenk Gottes verkannt. Seine Lehre von der eingeflössten Liebe aber war dem geschichtlichen Christus gegenüber neutral. 4) Obgleich Augustin von der Freude der Seligkeit, die der Christ schon jetzt im Glauben und in der Liebe besitzt, zu zeugen verstanden hat, hat er doch dem gegenwärtigen Leben ein deutliches Ziel nicht zu setzen vermocht; er teilte im Allgemeinen die überlieferte katholische Stimmung, und der Quietismus seiner Frömmigkeit gab dem christlichen Handeln keine neuen Impulse. Dass es durch das Werk „de civitate dei" solche erhalten hat, ist im Grunde von Augustin nicht beabsichtigt worden.

Augustin's Theologie ist aus dieser Art seiner Frömmigkeit zu verstehen. Seine religiösen Theorien sind z. T. nichts Anderes als theoretisch gedeutete Stimmungen und Erfahrungen. Aber in ihnen sammelten sich zugleich die mannigfaltigen religiösen Erfahrungen und sittlichen Reflexionen der alten Welt: die Psalmen und Paulus, Plato und die Neuplatoniker, die Moralisten, Tertullian und Ambrosius -- man findet Alles in Augustin wieder.

Viertes Kapitel.

Die weltgeschichtliche Stellung Augustin's als Lehrer der Kirche.

Die alte Kirche hat ihre Theologie von den Mittelpunkten der Christologie und der Freiheitslehre (Tugendlehre) aus entworfen; Augustin rückte die beiden Punkte zusammen. Das Gute wurde ihm der Angelpunkt für die Betrachtung

der Güter. Das sittlich Gute und das Heilsgut sollen sich decken (ipsa virtus et praemium virtutis). Er hat die Dogmatik vom Himmel heruntergeholt; aber freilich die alte Auffassung nicht abgethan, sondern sie mit der neuen verschmolzen. In seinen Auslegungen des Symbols zeigt sich diese Verbindung am deutlichsten. Schon durch seine vorkatholische Entwickelung und Bekehrung, dann durch seinen Kampf mit dem Donatismus und Pelagianismus stellte sich ihm das Christentum in neuer Gestalt dar; aber da er das Symbol für den Inbegriff der Lehre hielt, so musste seine Lehrfassung komplizirt werden — eine Verbindung der altkatholischen Theologie und des altkirchlichen Schemas mit dem neuen Gedanken der Gnadenlehre, eingepresst in den Rahmen des Symbols. Diese Stilmischung, die die abendländische Kirche bis heute bewahrt hat, hatte Widersprüche zur Folge und machte das alte Dogma eindruckslos.

Im Einzelnen sind besonders folgende Spannungen in Augustin's Theologie nachzuweisen. 1) Die Spannung zwischen Symbol und Schrift. Sowohl die, welche die Schrift über das Symbol setzen, als die, welche die entgegengesetzte Ordnung vorschreiben, können sich auf ihn berufen. Augustin hat den Biblicismus verstärkt, aber zugleich auch die Haltung jener Kirchenmänner, die mit Tertullian die Biblicisten niederschlagen. 2) Die Spannung zwischen dem Schrift- und dem Heilsprinzip. Augustin lehrte einerseits, dass es lediglich auf die Sachen (d. h. das Heil) in der Schrift ankomme, ja er ist manchmal bis zu jenem Spiritualismus vorgeschritten, der die Schrift überfliegt; andererseits konnte er sich von dem Gedanken nicht befreien, dass jedes Schriftwort absolute Offenbarung sei. 3) Die Spannung zwischen den Vorstellungen vom Wesen der Religion; sie soll einerseits Glaube, Liebe, Hoffnung sein, andererseits doch Erkenntniss und überirdisches, unsterbliches Leben; sie soll den Zweck haben, durch Gnade und wiederum durch den amor intellectualis zu beseligen. Glaube im Sinne des Paulus und akosmistische Mystik streiten um den Prinzipat. 4) Die Spannung zwischen der Lehre von der prädestinatianischen Gnade und einer Gnadenlehre, die wesentlich Ecclesiastik und Sakramentslehre ist. 5) Spannungen innerhalb der Hauptgedankenreihen. So streitet in der Gnadenlehre der Gedanke der gratia per (propter) Christum nicht selten mit der Vorstellung einer unabhängig von Christus aus dem Grundwesen Gottes als des summum bonum und summum esse fliessenden

gratia. So ist in der Ecclesiastik das hierarchisch-sakramentale Grundelement mit einer von den Apologeten stammenden liberalen, universalistischen Betrachtung nicht ausgeglichen.

Man kann drei Niveaus der Theologie Augustin's unterscheiden, das prädestinatianische, das soteriologische und das Niveau der Autorität und der Sakramente der Kirche; aber man würde ihm nicht gerecht werden, wollte man diese Höhenlagen einzeln beschreiben; denn in seiner Gesammtauffassung waren sie verbunden. Eben weil sein reicher Geist alle diese Spannungen umfasste und als Erlebnisse charaktervoll darstellte, ist er der Kirchenvater des Abendlands geworden. Er ist der Vater der römischen Kirche und der Reformation, der Biblicisten und der Mystiker, ja selbst die Renaissance und die moderne empirische Philosophie (Psychologie) sind ihm verpflichtet. Neue Dogmen im strengen Sinn hat er nicht eingeführt. Einer sehr viel späteren Zeit blieb es überlassen, aus der von ihm vollzogenen Umbildung des alten dogmatischen Stoffs, der Verurteilung des Pelagianismus und der neuen Sakramentslehre fest umschriebene Dogmen zu bilden.

§ 51. Augustin's Lehre von den ersten und letzten Dingen.

HSiebeck i. d. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1888 S. 161 ff. — Gangauf, Metaphys. Psychol. d. h. Aug. 1852. — Storz, Die Philos. d. h. Aug. 1882. — Scipio, Des Aurel. Aug. Metaph. 1886. — Kabl, Primat d. Willens b. Aug. 1886. — Kühner, A.'s Anschauung v. d. Erlös.bedeutung Christi 1890.

Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang: mit dem Gebetsleben verband Augustin eine Innenschau, die ihn, den Schüler der Neuplatoniker und des Paulus, zu einer neuen Psychologie und Theologie führte. Er ist der „alter Aristoteles" geworden, indem er das Innenleben zum Ausgangspunkt des Denkens über die Welt machte. Die naiv-objektive und damit die antik-klassische Stimmung hat erst er vollkommen abgethan, damit aber auch die Reste der polytheistischen Betrachtung. Er ist der erste monotheistische Theologe (im strengen Sinn des Worts) unter den Kirchenvätern, indem er die neuplatonische Philosophie über sich selbst emporgehoben hat. Nicht unbewandert auf den Gebieten der objektiven Welterkenntniss, wollte er doch nur zwei Dinge erkennen, Gott und die Seele; denn sein Skepticismus hatte die Welt der Erscheinung aufgelöst, aber in der Flucht der Erscheinungen waren ihm nach schmerzlichem

Ringen die Thatsachen des inneren Lebens als Thatsachen stehen geblieben. Mag es auch kein Übel und keinen Gott geben, so giebt es doch unzweifelhaft die Furcht vor dem Übel. Von hier aus, d. h. durch die psychologische Analyse, kann man die Seele und Gott finden und ein Weltbild entwerfen. Von hier aus kann der Skeptiker zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen, nach der das Mark der Seele seufzt.

Die Grundform des Seelenlebens ist das Streben nach Lust (cupido, amor) als Streben nach Gütern. Alle Triebe sind nur Entfaltungen dieser Grundform (als Affizirtsein und als Aktivität), und sie gelten ebenso für das Gebiet des geistigen, wie für das des sinnlichen Lebens. Der Wille hängt mit diesen Trieben zusammen; aber er ist doch eine über der sinnlichen Natur stehende Kraft (Aug. ist Indeterminist). In concreto ist er freilich an die sinnlichen Triebe gebunden d. h. unfrei. Die theoretische Wahlfreiheit wird zur wirklichen Freiheit nur dann, wenn die cupiditas (amor) boni das herrschende Motiv für den Willen geworden ist, d. h. nur der gute Wille ist frei. Sittliche Gutheit und Willensfreiheit fallen zusammen. Der wahrhaft freie Wille hat seine Freiheit an dem Motiv des Guten (beata necessitas boni). Diese Gebundenheit ist Freiheit, weil sie den Willen der Herrschaft der niederen Triebe entzieht und die Bestimmung und Anlage des Menschen, sich mit wahrhaftem Sein und Leben zu erfüllen, verwirklicht. In der Bindung an das Gute verwirklicht sich somit der höhere appetitus, der wahrhafte Selbsterhaltungtrieb des Menschen, während sich der Mensch stückweise selbst zum Zerfall bringt, wenn er den niederen Trieben folgt. Für diese Gedankenreihe nahm Augustin strenge Allgemeingiltigkeit in Anspruch; denn er wusste, dass jeder über sich selbst nachdenkende Mensch sie bejahen muss. Mit ihr verband A. die Ergebnisse der neuplatonischen kosmologischen Spekulation; aber die schlichte Grösse des lebendigen Gottesbegriffs wirkte mit Kraft in diese hinein und zwang die künstlich gewonnenen Elemente der Gotteslehre immer wieder in das einfachste Bekenntniss zusammen: „der Herr Himmels und der Erde ist die Liebe; er ist das Heil der Seele; vor wem sollte ihr grauen?“

Auf dem Wege der neuplatonischen Spekulation (durch Nachweis des Nichtseins der Erscheinungen und durch fortschreitende Eliminirung der niederen Sphären des Sinnlichen und Begrifflichen) gelangte A. zum Begriff des einzigen, unveränder-

lichen beharrlichen Seins (incorporea veritas, spiritualis substantia, lux incommutabilis). Zugleich entspricht der Einfachheit des höchsten Begehrungsobjektes der Seele nur dieses summum esse. Dieses summum esse ist im Grunde allein das Seiende; denn alles andere Sein hat das Nicht-sein an sich, kann auch nicht sein und geht wirklich zu Grunde. Aber es kann andererseits auch als die Entfaltung der einzigen Substanz aufgefasst werden, als das ausgestrahlte Kunstwerk derselben, und in dieser Betrachtung kehrt in ästhetischer Form die metaphysisch aufgelöste Erscheinung und das Interesse an ihr zurück. Allein dieses Naturgefühl ist nur noch eine Grundirung der augustinischen Empfindung. Er giebt sich ihm nicht hin, vielmehr geht er sofort zu der Beobachtung über, dass die Seele nach diesem höchsten Sein strebt und es in allen niedrigen Gütern mit unverwüstlicher edler Konkupiscenz sucht, dass sie aber sich doch scheut, es zu ergreifen. Hier stellte sich ihm eine furchtbare Paradoxie dar, die er als „monstrum" bezeichnet, dass der Wille das faktisch nicht will, was er will oder doch zu wollen scheint. Mit dem ganzen Gewicht der Verantwortung empfand Augustin diesen Zustand, die ihm durch keine, auch ihm sonst geläufige ästhetische Betrachtung (der Kosmos mit Licht und Schatten als das „pulchrum", als das Gleichniss der Lebensfülle des All-Einen) gemildert wurde. Von hier aus wandelte sich ihm die Metaphysik in Ethik. In dem Gefühl der Verantwortung erschien Gott (das summum esse) als das summum bonum und das den Willen bestimmende selbstsüchtige Eigenleben als das Böse. Jenes summum bonum ist nicht nur der beharrende Ruhepunkt für den unruhigen Denker oder der berauschende Lebensgenuss für den lebenssüchtigen Sterblichen, sondern Ausdruck für das Sein-Sollende, für das, was das beherrschende Grundmotiv des Willens werden soll, was dem Willen seine Freiheit und damit erst seine Kraft über der Sphäre des Naturhaften verleihen, was die unverwüstliche Neigung des Menschen zum Guten von der misera necessitas peccandi befreien soll — Ausdruck des Guten. So fielen ihm vom Begriff des Guten alle Eintragungen des Intellekts und alle eudämonistischen Hüllen ab. Auch für diese Gedankenreihe nahm er Allgemeingiltigkeit in Anspruch.

Aber nun folgte noch eine Erfahrung, und sie spottete jeder Analyse. Jenes Gute stand ihm nicht nur als das Sein-Sollende gegenüber, sondern er fühlte sich von ihm als Liebe ergriffen

und aus dem Jammer des monströsen Widerspruchs des Daseins herausgehoben. Damit erhielt der Gottesbegriff einen ganz neuen Inhalt: das Gute, welches das vermag, ist das Allmächtige, ist Person, ist Liebe. Das summum esse ist das als allmächtige Liebe auf den Willen wirkende heilige Gute in Person. Die Metaphysik und Ethik wandeln sich in Religion. Das Böse ist nicht nur privatio substantiae, auch nicht bloss privatio boni, sondern Gottlosigkeit (privatio dei); der ontologische Defekt des kreatürlichen Seins und der moralische Defekt des Guten ist Defekt des Liebesverhältnisses zu Gott; Gott haben aber ist Alles, ist Sein, Gutsein, freier Wille und Friede. Ein Strom von Gottesgedanken entfesselte sich von hier aus in Augustin. Es ist für Gott ebenso wesentlich, dass er sich in Liebe mitteilende gratia, als dass er causa causatrix non causata ist; der Mensch aber lebt von der Gnade der Liebe. Dass er — in einem monströsen Dasein befangen, das auf einen schweren Sündenfall zurückweist — nur von Gnade leben kann, das kann noch deutlich gemacht werden; aber dass die Gnade der Liebe wirklich ist, ist eine überschwängliche Thatsache. Nicht in der Selbständigkeit Gott gegenüber kommt der Mensch zur Freiheit, sondern in der Abhängigkeit von ihm: nur, was dem Menschen von Gott geschenkt wird, macht ihn selig und gut — die Liebe.

In den Einzelausführungen Augustin's über Gott und die Seele schwingen die Töne der Metaphysik, der Ethik und der tiefsten christlichen Erfahrung in einander. Gott ist die einzige „res", die genossen werden darf *(frui = alicui rei amore inhaerere propter se ipsam)*, die anderen dürfen nur gebraucht werden. Das klingt neuplatonisch, aber es wird christlich aufgelöst in dem Gedanken: *fide, spe et caritate colendum deum.* Gott ist Person, der man über alle Dinge trauen und die man lieben soll. Die fides quae per dilectionem operatur wird zum souveränen Ausdruck der Religion. Der ästhetisch begründete Optimismus, die feine Emanationslehre, der Gedanke der Alleinwirksamkeit Gottes (Prädestinationslehre), die Vorstellung von dem Bösen als dem „Nichts", welches das Gute begrenzt, verschwinden zwar nicht ganz, aber sie verbinden sich in eigentümlicher Weise mit der Vorstellung Gottes als des Schöpfers der Menschheit, die durch eigene Schuld zu einer massa perditionis geworden ist, und Gottes als des Erlösers und des ordinator peccatorum. Auch das Trachten nach einem absoluten Wissen und die Auffassung der

christlichen Religion nach dem Schema der Apologeten (rationalistisch) ist bei Augustin nie verschwunden, und die Liebe Gottes, die er fühlte, war ihm nur sicher unter der Autorität der äusseren Offenbarung, der er sich gehorsam unterwarf; aber in seiner religiösen Denkweise, in der das Verständniss für die Bedeutung der Geschichte allerdings nicht so ausgebildet war, wie die Fähigkeit zu psychologischer Beobachtung, regierte doch der christliche Geist.

Denn Christus war der stille Richtpunkt seiner Seele von Jugend auf. Auch die scheinbar rein philosophischen Ausführungen sind vielfach durch den Gedanken an ihn beeinflusst. Alle Ansätze, das eiserne Schema der Unveränderlichkeit Gottes zu durchbrechen und Gott, die Welt und das Ich zu unterscheiden, sind aus dem Eindruck der Geschichte d. h. Christi zu erklären. So trat ihm, dem Religionsphilosophen, Christus immer deutlicher als der Weg, die Kraft und die Autorität entgegen. Wie oft hat er von der Offenbarung im Allgemeinen gesprochen und meinte nur ihn; wie oft hat er von Christus gesprochen, wo die Früheren von Offenbarung im Allgemeinen redeten! Die spekulative Vorstellung von der Idee des Guten und seiner Wirksamkeit als Liebe wurde ihm erst gewiss durch die Anschauung Christi und durch die autoritative Verkündigung der Kirche von ihm. Die Anschauung Christi war ein neues Element, das erst er wieder (nach Paulus und Ignatius) eingeführt hat. Wie seine Trinitätslehre, obgleich er die alten Formeln aufnahm, eine neue Gestalt erhielt durch die im Glauben erlebte Überzeugung von der Einheit Gottes, so hat auch seine Christologie bei allem Anschluss an die Überlieferung (strenge Bekämpfung des Apollinaris) durch die Verkündigung des Ambrosius und eigene Erfahrung einen neuen Inhalt empfangen. 1) war ihm an Christus entscheidend wichtig das Bild der Hoheit in der Demut, die thatsächliche Bewährung des Satzes „*omne bonum in humilitate perficitur*“ (auch die Inkarnation stellte er unter diesen Gesichtspunkt); hier hat er die mittelalterlichen Töne der Christologie anzuschlagen begonnen, 2) legte er allen Nachdruck auf die Möglichkeit, die nun gewonnen sei, dass der im Staube liegende Mensch Gott erfassen könne, da er uns in unserer Niedrigkeit nahe gekommen ist (der Grieche wartet auf eine Erhebung, um Gott in Christus erfassen zu können), 3) konstruirte er nicht selten die Christuspersönlichkeit auch von der menschlichen Seele des Erlösers her und sah in der Ausstattung derselben das

grosse Beispiel der gratia praeveniens, die den Menschen Jesus zu dem gemacht hat, was er geworden ist, 4) fasste er den Menschen Jesus als den Mittler, als das Opfer und den Priester, durch den wir mit der Gottheit versöhnt und erlöst sind, dessen Tod, wie die Kirche ihn verkündigte, das sichere Fundament unseres Glaubens an die Erlösung ist. In allen diesen Beziehungen hat Augustin neue Gedanken in das alte Dogma hineingebaut, sie freilich nur unsicher oder künstlich mit ihm verbindend. Eine neue christologische Formel hat er nicht geschaffen; ihm war Christus der Fels des Glaubens geworden, weil er wusste, dass der Eindruck dieser Person seinen Stolz gebrochen und ihm die Kraft gegeben hatte, an die Liebe Gottes zu glauben und sich von ihr finden zu lassen. Der lebendige Christus ist die Wahrheit und der von der Kirche verkündigte der Weg und die Autorität.

Die Seele wird durch die fides quae per dilectionem operatur zur vita beata geführt. Diese ist der selige Friede in der Anschauung Gottes. Also bleibt das Erkennen doch das Ziel der Menschen. Nicht der Wille führt den Primat, sondern der Intellekt. Augustin hat schliesslich die vulgär katholische Stimmung festgehalten, die den Menschen im Jenseits auf feierndes Erkennen verweist; dem entspricht im Diesseits die Askese und die Kontemplation (daher Augustin's Eintreten für das Mönchtum gegen Jovinian). Auch das Reich Gottes, sofern es irdisch, ist vergänglich. Die Seele muss aus der Welt des Scheins, des Gleichnisses und des notgedrungenen Handelns befreit werden. Aber in Unterströmungen hat Augustin doch mächtig auf die giltigen eschatologischen Gedanken eingewirkt: 1) nicht die Tugend ist das höchste Gut, sondern die Abhängigkeit von Gott (in der Vorstellung von der entscheidenden Bedeutung der merita ist dieser Gesichtspunkt freilich wieder aufgegeben), 2) das geistlich asketische Leben soll ein geistiges sein; die magisch-physischen Elemente der griechischen Mystik treten ganz zurück (keine Kultusmystik), 3) in dem Gedanken *„mihi adhaerere deo bonum est“* ist der Intellektualismus durchbrochen; der Wille hat die ihm gebührende Stelle erhalten, 4) die Liebe bleibt auch in der Ewigkeit dieselbe, die wir schon in der Zeit haben können; also sind Jenseits und Diesseits doch innig verbunden, 5) bleibt die Liebe auch im Jenseits, so erscheint der Intellektualismus wiederum modifizirt, 6) nicht die irdische Welt, wohl aber die irdische Kirche hat eine höhere Bedeutung; sie ist gleichsam das

Heilige vor dem Allerheiligsten, und es ist Pflicht, sie zu bauen; nicht eine Religion zweiter Ordnung steht vor der Religion, sondern die Ecclesiastik, der Dienst an der Kirche als sittlichwirkende, die Gesellschaft ausbildende Macht, als Organismus der sakramentalen Liebeskräfte, des Guten und der Gerechtigkeit, in dem Christus wirkt, 7) höher als alles Mönchtum steht fides, spes und caritas: also ist das Schema einer öden und egoistischen Kontemplation durchbrochen. Allerdings ist es Augustin möglich gewesen, in allen diesen Richtungen die neuen Zweckgedanken mit den alten, wenn auch unter Widersprüchen, zu verbinden.

§ 52. Der donatistische Kampf. Das Werk de civitate dei. Die Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln.

HReuter a. a. O. — JHReinkens, Gesch. philos. d. h. Aug. 1866. — Ginzel, Aug. Lehre v. d. Kirche i. ThQuSchr. 1849. — JKöstlin, Die kathol. Auffass. v. d. K. i. d. Deutschen Ztschr. f. christl. Wissensch. 1856 Nr. 14. — HSchmidt, Aug's Lehre v. d. K. i. JDTh. 1861. — RSeeberg, Begriff d. christl. K. I. T. 1885. — Ribbeck, Donatus u. Aug. 1858.

Im Kampfe mit dem Manichäismus und Donatismus hat Augustin, dem Optatus folgend, seine Lehre von der Kirche gebildet auf dem Boden der Auffassung Cyprian's, aber die donatistischen Elemente Cyprians ausscheidend und die hierarchischen ermässigend. Indem er die Kirche als Autorität und als unzerstörbare Heilsanstalt beschrieb, glaubte er lediglich einen gottgewirkten Thatbestand zu beschreiben; indem er sie als communio sanctorum darstellte, folgte er seiner eigenen religiösen Erkenntniss. Dort trat er dem kritischen „Subjektivismus" der Manichäer und dem Puritanismus der Donatisten entgegen, die die Wahrheit der Kirche von der Reinheit der Priester abhängig machen wollten, hier wandte er seine Heilslehre auf die Begriffsbestimmung der Kirche an. Komplizirte Betrachtungen waren die Folge. Nicht nur erscheint die Kirche bald als das Ziel der Religion, bald als Weg zum Ziel, sondern der Begriff selbst wird zum Komplex verschiedener Begriffe. Letztlich stellt ihn die Prädestinationslehre geradezu in Frage.

I, 1. Das wichtigste Merkmal der Kirche ist die Einheit (in Glaube, Hoffnung, Liebe einerseits, in der Katholizität andererseits), die derselbe Geist wirkt, der die Trinität zusammenhält; sie ist inmitten der Zerspaltung der Menschheit ein Beweis der Göttlichkeit der Kirche. Da Einheit nur aus der Liebe fliesst, so ruht die Kirche auf dem Walten des göttlichen Liebesgeistes;

die Gemeinsamkeit des Glaubens allein reicht noch nicht aus. Aus dieser Betrachtung folgt: *„caritas christiana nisi in unitate ecclesiae non potest custodiri, etsi baptismum et fidem teneatis“*, d. h. Einheit ist nur dort wo Liebe ist, und Liebe ist nur dort wo Einheit ist. Die folgenschwere Anwendung dieses Satzes lautet: nicht nur gehören die Häretiker nicht zur Kirche (denn sie negiren die Einheit des Glaubens), sondern auch die Schismatiker stehen ausserhalb; denn eben ihre Trennung von der Einheit beweist, dass sie der Liebe d. h. des Wirkens des h. Geistes ermangeln. Also ist nur die eine grosse Kirche die Kirche, und ausser ihr können wohl Glaube, heroische Thaten, ja Heilsmittel vorhanden sein, aber kein Heil.

2. Das zweite Merkmal der Kirche ist die Heiligkeit. Die Kirche ist heilig als Stätte der Wirksamkeit Christi und des h. Geistes und als Besitzerin der Mittel, welche die Einzelnen heilig machen. Dass ihr das nicht bei Allen gelingt, kann ihrer Heiligkeit nichts rauben; selbst ein numerisches Übergewicht der mali et hypocritae gefährdet sie nicht, denn sonst würde schon ein unheiliges Glied ihr Recht in Frage stellen. Die Zucht und Exkommunikation übt die Kirche nicht sowohl um ihre Heiligkeit zu erhalten, sondern um zu erziehen. Sie selbst ist vor der Verflechtung mit dem Unheiligen bereits dadurch sicher gestellt, dass sie es nie billigt, und sie erweist ihre Heiligkeit, indem in ihrer Mitte, und nur in ihr, wirklich Heilige erzeugt werden und sie überall die Sitten hebt und heiligt. Im strengen Sinn gehören nur die boni et spirituales zu ihr, aber im weiteren auch die Unheiligen, sofern sie noch geistlich werden können und unter dem Einfluss der Sakramente stehen (*„vasa in contumeliam in domo dei“*; sie sind nicht das Haus Gottes, sondern „in domo“; sie sind nicht „in communione sanctorum“, sondern „sacramentorum“). So ist die Kirche ein „corpus permixtum“, und letztlich gehören selbst Häretiker und Schismatiker zu ihr, sofern sie Heiligungsmittel sich angeeignet haben und unter der Zucht der Kirche stehen. Aber die Heiligkeit der Kirche schliesst als Ziel die reine communio sanctorum (communio fidelium) ein, und alle religiösen Prädikate der Kirche gelten dieser Gemeinschaft.

3. Das dritte Merkmal der Kirche ist die Katholizität (Allgemeinheit der räumlichen Verbreitung). Sie liefert den stärksten äusseren Beweis für die Wahrheit der Kirche; denn sie ist eine sinnenfällige Thatsache und ein Wunder zugleich, dem die Dona-

tisten nichts an die Seite zu setzen haben. Die grosse Kirche in Karthago erweist sich durch die Verbindung mit Rom, mit den alten orientalischen Kirchen, mit den Kirchen des Weltkreises als die wahre (dagegen mit Recht der Donatist: „*Quantum ad totius mundi pertinet partes, modica pars est in compensatione totius mundi, in qua fides Christiana nominatur*“).

4. Das vierte Merkmal ist die Apostolizität, die sich zeigt 1) in dem Besitz der apostolischen Schriften und Lehre, 2) in der Fähigkeit der Kirche, ihre Existenz an dem Faden der bischöflichen Successionen (diesen Punkt hat Cyprian stärker betont) bis auf die Apostelgemeinden zurückzuführen. Unter diesen ist die römische die wichtigste um ihres ersten Bischofs, Petrus, willen. Dieser ist Repräsentant der Apostel, der Kirche, der schwachen Christen und des Lehramts der Bischöfe. Die alte Theorie, dass man mit der sedes apostolica und cathedra Petri in Gemeinschaft stehen müsse, hat Augustin festgehalten; aber über die Infallibilität des römischen Stuhls hat er sich ebenso unsicher und widerspruchsvoll ausgedrückt wie über die der Konzilien und des Episkopats (natürlich stand ihm ein Konzil über dem römischen Bischof).

5. Die Irrtumslosigkeit der Kirche stand Augustin fest; aber alle Begründungen derselben hat er nur als relativ sichere zu reproduziren vermocht. Ebenso war er von der Unumgänglichkeit der Kirche überzeugt; aber er verfügte über Gedanken (von der Prädestinationslehre und von der Unveränderlichkeit des uranfänglichen Wirkens Gottes her), die sie aufhoben.

6. Die Kirche ist das Reich Gottes auf Erden. In der Regel freilich denkt A. bei diesem Begriff nicht an die Kirche, sondern an den gesammten Erfolg des Wirkens Gottes in der Welt im Gegensatz zum Wirken des Teufels. Wenn er aber Kirche und Reich Gottes identifizirt, meint er unter jener die communio fidelium (corpus verum). Da es aber nur eine Kirche giebt, konnte er nicht umhin, gegebenen Falls auch das corpus permixtum als Reich Gottes zu betrachten, und da er unter Aufhebung aller apokalyptischen Vorstellungen das 1000jährige Reich schon jetzt in der Kirche im Gegensatz zum untergehenden sündigen Weltstaat verwirklicht sah, wurde er fast unfreiwillig zu der Konsequenz getrieben, dass die sichtbare Kirche mit ihren richtenden Priestern und ihren Ordnungen das Reich Gottes sei (de civit. dei XX, 9—13). So durchläuft der Gedanke des Reichs Gottes bei ihm

alle Stadien von einem dem Kirchenbegriff gegenüber neutralen geschichtstheologischen Gedanken (das Reich Gottes ist im Himmel und baut sich von Abel an auf Erden für den Himmel) bis zur Priesterkirche, hat aber sein Centrum an der ecclesia als himmlischer „communio sanctorum in terris peregrinans". Parallel mit dieser Vorstellung geht die andere von der societas der Gottlosen und Verworfenen (einschliesslich der Dämonen), die letztlich übergeht in den Gedanken des Weltreiches (des Staates) als des „magnum latrocinium". Dieser aus der Sünde entsprungenen, zu ewigem Kampf verurteilten Gemeinschaft tritt im Grunde der Gottesstaat als die einzig berechtigte Verbindung der Menschen gegenüber. Aber die letzten Spitzen dieser auf eine förmliche Theokratie der Kirche und auf Verurteilung des Staates hinauslaufenden Betrachtung hat A. weder ausgefeilt noch besonders betont. Er dachte fast durchweg an die geistigen Mächte und den geistigen Kampf; erst die Päpste des Mittelalters haben die theokratischen Konsequenzen gezogen. Der Betrachtung des Staats hat er auch die Wendung gegeben, dass, da die pax terrena ein Gut sei (wenn auch ein partikulares), eine Gemeinschaft, die diese schützt (der Staat), gut sei. Da aber die pax terrena nur durch die Gerechtigkeit zu Stande kommen kann und diese unzweifelhaft allein im Besitz der Kirche ist, weil sie als auf der caritas ruhend von Gott stammt, so kann der Staat nur durch Unterordnung unter den Gottesstaat ein relatives Recht erlangen. Dass sich auch diese Betrachtung, in der der irdische Staat eine gewisse Selbständigkeit (weil einen besonderen Zweck) erhalten hat, leicht dem theokratischen Schema einfügen lässt, liegt auf der Hand. A. selbst hat nur wenige Konsequenzen gezogen, aber doch die, dass der Staat der Kirche durch Zwangsmassregeln gegen den Götzendienst, die Häretiker und Schismatiker zu dienen hat („coge intrare"), und dass die Kirche überhaupt auf sein Strafrecht Einfluss üben muss.

II, 1. Der donatistische Kampf nötigte auch zu einer genaueren Beschäftigung mit den Sakramenten (s. Optatus; im Allgemeinen Hahn, L. v. d. Sakramenten 1864). Zunächst war es der grösste Fortschritt, dass A. das Wort als Gnadenmittel erkannt hat. Die Formel „Wort und Sakrament" stammt von ihm, ja er wertet das Wort so hoch, dass er das Sakrament auch „verbum visibile" nennt, mit dem Satz: „*crede et manducasti*" allem Mysterienwerk entgegentritt und dem Begriff „Sakrament" einen so weiten Um-

fang giebt, dass jedes sinnliche Zeichen, mit dem ein heilbringendes Wort verbunden ist, so heissen kann (*„accedit verbum ad elementum et fit sacramentum“*). Eine besondere Sakramentslehre ist von hier aus nicht zu gewinnen, ja Augustin geht im Spiritualismus nicht selten so weit, dass das sinnliche Zeichen und das hörbare Wort nur als signa und Bilder eines nebenher gehenden Unsichtbaren (der Sündenvergebung, des Liebesgeistes) zu gelten haben.

2. Allein andererseits sind die Sakramente — A. denkt in dieser Betrachtung in der Regel nur an Taufe und Abendmahl — doch etwas Höheres. Sie sind von Gott eingesetzte Zeichen eines h. Gegenstandes, mit dem sie schon kraft der Schöpfungsordnung eine gewisse Verwandtschaft haben, und unter ihnen wird dem Gebrauchenden Gnade wirklich mitgeteilt (Gewissheit der misericordia Christi im Sakrament, aber andererseits actus medicinalis). Diese Mitteilung haftet am Vollzug (Objektivität der Sakramente); aber nur wo der Liebesgeist (die wahre Kirche) ist, ist sie heilkräftig. Dadurch ergab sich der doppelte Widerspruch, dass die Sakramente überall wirken und doch nur in der Kirche, unabhängig sind von Menschen und doch in ihrer Heilswirksamkeit an die Kirche gebunden sind. A. löste diesen Widerspruch durch die Unterscheidung des Charakters, den die Sakramente verleihen (gleichsam eine Abstempelung), und der wirklichen Gnadenmitteilung. Die Sakramente „sancta per se ipsa“ können der Kirche entwendet werden und behalten ihren Effekt, aber nur in der Kirche gereichen sie zum Heil (*„non considerandum, quis det sed quid det“*, aber andererseits: „habere“ ist noch nicht „utiliter habere“).

3. Doch nur an der Taufe (Charakter: das unverlierbare Verhältniss zu Christus und seiner Kirche) und Ordination (Charakter: die unverlierbare Fähigkeit zu opfern und die Sakramente zu verwalten) liess sich diese Betrachtung durchführen, nicht aber am Abendmahl; denn hier ist die res sacramenti die unsichtbare Inkorporation in den Leib Christi (über die Elemente lehrte A. symbolisch) und das Abendmahlsopfer das sacrificium caritatis; also ist mit dem Wesen des Abendmahls (sacramentum unitatis) die katholische Kirche schon immer mitgesetzt, und es kann keinen „Charakter“ geben, der unabhängig von dieser Kirche wäre. A. ist über diese Schwierigkeit hinweggeglitten. Seine allgemeine Sakramentslehre ist von der Taufe her gewonnen, und er unter-

schied bei ihr so künstlich, um 1) die Donatisten ins Unrecht zu setzen, 2) das Merkmal der Heiligkeit der Kirche zu behaupten, 3) dem Glauben ein Festes zu geben, worauf er sich — unabhängig von Menschen — verlassen könne. Nachmals ist die Unterscheidung wesentlich im hierarchischen Sinn ausgebeutet worden. Aber A.'s Betonung des „Wortes" und sein Spiritualismus haben gleichzeitig Anstösse in anderer Richtung (auf Luther und auf die Vorreformatoren hin) gegeben.

A.'s Vorstellungen von der Kirche sind widerspruchsvoll. Die wahre Kirche soll auch sichtbar sein, und doch gehören zur sichtbaren Kirche auch die Bösen und Heuchler, ja selbst die Häretiker. Die externa societas sacramentorum, die communio fidelium et sanctorum und schliesslich auch der numerus praedestinatorum sollen eine und dieselbe Kirche sein! Das „in ecclesia esse" hat in Wahrheit einen dreifachen Sinn. „In ecclesia" sind nur die Prädestinirten, einschliesslich der noch unbekehrten; „in ecclesia" sind die Gläubigen, einschliesslich derer, die wieder abfallen; „in ecclesia" sind Alle, welche an den Sakramenten Teil haben! Die Kirche ist eigentlich im Himmel und doch sichtbar als civitas auf Erden! Sie ist uranfänglich und doch erst von Christus gestiftet! Sie ruht auf der Prädestination, nein auf Glaube, Liebe, Hoffnung, nein auf den Sakramenten! Aber indem man diese verschiedenen Höhenlagen, die zu Widersprüchen werden, wenn es doch nur eine Kirche geben soll, beachtet, darf man nicht vergessen, dass Augustin als demütiger Christ in dem Gedanken lebte, dass die Kirche die communio fidelium et sanctorum ist, dass Glaube, Hoffnung und Liebe sie begründen, und dass sie „*in terris stat per remissionem peccatorum in caritate*". Der prädestinatianische Kirchenbegriff (in Wahrheit die Auflösung der Kirche) gehört dem Theologen und Theosophen an, der empiristische dem katholischen Polemiker. Auch ist nicht zu übersehen, dass erst A. die Sakramente aus der magischen Anschauung, in der sie eine moralistische Denkweise kompensiren sollten, herausgeführt und dem Glauben zu- und untergeordnet hat. Erst er hat die Sakramentslehre reformabel gemacht.

§ 53. Der pelagianische Kampf. Die Lehre von der Gnade und Sünde.

HReuter a. a. O. — JJacobi, Lehre d. Pelagius 1842. — FWörter, Der Pelagianismus 1866. — FKlasen, Die innere Entw. d. Pelagianismus 1882. — JWiggers, Augustinismus und Pelagianismus. 2 Bde. 1831f. —

AWDieckhoff, A.'s L. v. d. Gnade (Meckl. ThZtschr I, 1860). — ECrLuthardt, L. v. fr. Willen 1863. — CJHefele, Konzil.Gesch. Bd. II[2].

Augustin hatte seine Gnaden- und Sündenlehre noch nicht gewonnen, als er sich katholisch taufen liess (s. seine antimanichäischen Schriften), wohl aber bevor er in den pelagianischen Kampf eintrat. Auch Pelagius hat seine Lehre nicht erst im Streit gebildet, sondern besass sie schon, als er an dem augustinischen Wort: „*da quod iubes et iube quod vis*" Anstoss nahm. Die beiden grossen Denkweisen — ob die Gnade auf die Natur zu reduziren sei oder ob sie die Natur befreie — traten sich gewappnet gegenüber. Mit wunderbarer Schnelligkeit hat sich das durch Ambrosius vorbereitete Abendland dem Augustinismus unterworfen. Dem religiösen Charakter und Virtuosen Augustin trat in Pelagius ein ernster, sittenstrenger Mönch, in Cälestius ein eigensinniger Eunuch, in Julian ein lebhaftes Weltkind, zugleich ein entschlossener Aufklärer und ein unerbittlicher Dialektiker, gegenüber.

Der Pelagianismus ist der unter dem Einfluss des griechischen Mönchtums konsequent entwickelte christliche Rationalismus, die stoisch und aristotelisch begründete abendländische Popularphilosophie (Lactantius), die den Versuch macht, sich die überlieferte Erlösungslehre unterzuordnen. Einfluss der antiochenischen Theologie ist nachweisbar. Quellen sind die Schriften und Briefe des Cälestius, Pelagius und Julian (grösstenteils bei Augustin und Hieronymus), die Werke des Augustin, Hieronymus, Orosius, Marius Mercator, die Papstbriefe und Synodalbeschlüsse. Pelagius selbst war vorsichtiger, minder aggressiv und minder wahrhaftig als Cälestius und Julian. Erst der Letztere hat die Doktrin vollendet (ohne ihn, sagt Augustin, „*Pelagiani dogmatis machina sine architecto necessario remansisset*"). Formell sind Augustinismus und Pelagianismus darin verwandt und der bisherigen Denkweise entgegengesetzt, dass 1) beiden der Trieb nach Einheit der religiös-sittlichen Erkenntniss zu Grunde liegt, 2) beide das dramatisch-eschatologische Element aus der Überlieferung zurückschieben, 3) beide nicht kultisch-mystisch interessirt sind, sondern das Problem in der Sphäre des Geistes halten und 4) beide auf den Traditionsbeweis nicht den höchsten Nachdruck legen (A. hat offen eingestanden, dass der Beweis aus den öffentlichen Schriften der Väter schwer zu führen ist). Pelagius war ängstlich besorgt zu zeigen, dass es sich im ganzen Streit nicht um das Dogma handle, sondern um eine praktische Frage; Augustin führte den Kampf in

dem Bewusstsein, dass das Wesen und die Kraft der christlichen Religion mit seiner Gnadenlehre stehe und falle; Cälestius war besonders interessirt, die Erbsündenlehre zu stürzen; Julian war sich bewusst, die Sache der Vernunft und Freiheit wider ein „dummes und gottloses Dogma" zu führen, durch das die Kirche in Barbarei versenkt und die gebildete Minorität an die Massen, die den Aristoteles nicht verstehen, ausgeliefert werde.

I. Pelagius trat in Rom auf und verkündigte den Weltchristen das Mönchtum und die Fähigkeit jedes Menschen, sich zur Tugend selbständig aufzuraffen, theologische Polemik vermeidend, jedoch den Quietismus der augustinischen Konfessionen bekämpfend. Sein römischer Freund Cälestius sekundirte ihm. Beide gingen nach Nordafrika, das Pelagius jedoch bald wieder verliess. Cälestius bewarb sich um ein Presbyteramt in Karthago. Allein er wurde (412 oder 411) vom Mailänder Diakon Paulinus auf einer Synode zu Karthago verklagt, weil er die Sterblichkeit für etwas Natürliches (bei Adam und bei allen Menschen) erachte, die universalen Folgen der Sünde Adam's leugne, die völlige Unschuld der Neugeborenen lehre, die Frucht der Auferstehung Christi nicht als Allen notwendig gelten lasse, den Unterschied von Gesetz und Evangelium verkenne, von sündlosen Menschen vor der Ankunft Christi spreche und die Sündlosigkeit und die Erfüllung der Gebote Christi überhaupt für etwas Leichtes halte, wenn man nur den guten Willen habe (s. die 6 verurteilten Sätze bei Marius Mercator). Trotz seiner Behauptung, er lasse die Kindertaufe gelten (aber nicht als Sündenvergebung), sei also orthodox, wurde er exkommunizirt. Er ging nach Ephesus und Konstantinopel. Pelagius war in Palästina und suchte Frieden mit Augustin und Hieronymus zu halten. Der scharfe Freund mit seiner Polemik gegen den tradux peccati und die Kindertaufe in remissionem peccatorum war ihm unbequem; wertvoller waren die neuen Freunde im Orient, besonders Johannes von Jerusalem. Dieser und Andere erklärten ihn für unschuldig (auf den Synoden zu Jerusalem und Diospolis 415), als ihn der Augustinschüler Orosius und Hieronymus der Verkennung der göttlichen Gnade beschuldigten. Aber nur mit einer Mentalreservation lehnte Pelagius die inkriminirten Sätze des Cälestius ab, die somit auch im Orient gerichtet blieben. In seiner Schriftstellerei wurde er nur vorsichtiger, lenkte aber nicht ein. Die nordafrikanische Kirche (Synoden von Karthago und Mileve 416) sowie Augustin wandten

sich nach Rom an Innocenz I. um Verurteilung der beiden Häretiker. Der Papst, froh von Nordafrika angesprochen zu sein, willfahrte (417), hielt sich jedoch eine Rückzugslinie offen. Sein Nachfolger Zosimus, durch ein kluges Glaubensbekenntniss des Pelagius bestimmt, und von Cälestius, der nun auch vorsichtiger wurde, gewonnen, rehabilitirte sie zwar Beide und blieb gegen die Vorstellungen der Nordafrikaner zunächst taub; aber eine Generalsynode zu Karthago (418) und ein kaiserliches Edikt, welches die beiden Ketzer sammt Anhang aus Rom verwies, machte auch auf den Papst Eindruck, der in einer epistula tractoria der Verurteilung beitrat und die abendländischen Bischöfe zur Unterschrift aufforderte (418). Allein diese Zumutung stärkte die Gegenpartei. Achtzehn Bischöfe weigerten sich. Ihr Führer war Julian von Eklanum. Dieser iuvenis confidentissimus ergriff jetzt seine rastlose scharfe Feder. Er schrieb kühne Briefe an Zosimus und Rufus von Thessalonich, die Augustin beantwortete (420). Damit begann eine zehnjährige litterarische Fehde zwischen Beiden (Fragmente der julianischen Schriften in Aug. de nuptiis et concupisc., libri sex c. Jul. u. opus imperf. c. Jul.). In dieser ist Augustin oftmals von Julian in die Enge getrieben worden; aber der Streit kam post festum: Augustin war schon Sieger. Julian schrieb wie Einer, der nichts mehr zu verlieren hat. Er entwickelte darum den Rationalismus und Moralismus aus der königlichen Vernunft mit hohem Freisinn und mit Ablehnung aller Möncherei, aber ohne Verständniss für die Bedürfnisse und das Recht der Religion. Mit seinen Genossen musste er schliesslich in den Orient fliehen und fand bei Theodor von Mopsvestia Schutz. Das ephesinische Konzil, d. h. Cyrill, erwies dem römischen Bischof den Gefallen, die Pelagianer zu verdammen (431). Ein Verständniss für den Streit hatte man im Orient nicht, ja war in Bezug auf die Willensfreiheit im Grunde pelagianisch gesinnt; aber auch im Occident war man nur darin einig, dass jede Taufe in remissionem peccatorum sei, dass es von Adam's Fall her einen tradux peccati gäbe, der die Adamskinder dem Tode und der Verdammung überliefere, und dass die Gnade Gottes als Kraft zum Guten jedem Menschen zur Seligkeit von Anfang an nötig sei.

II. Pelagius (s. seinen libellus fidei ad Innocentium, seinen Brief an die Demetrias, seinen Kommentar z. d. paul. Briefen [unter den Werken des Hieronymus]; Anderes ist verloren oder nur in Fragmenten in den Gegenschriften des Augustin erhalten)

wollte von neuen Dogmen und einem System nichts wissen; Julian's stoisches System mit aristotelischer Dialektik, christlicher Etiquette und dem Zug zum Naturalismus gehört der Geschichte der Theologie an. Doch ist es wichtig, die Grundzüge der pelagianischen Lehre zu kennen; denn in feiner Form ist sie immer wieder aufgetreten. Der mönchische Zug ist ihr schon bei Pelagius nicht wesentlich, sondern dem Ziele der spontanen Charakterbildung im Guten und der antiken Idee des Masshaltens untergeordnet. Eben deshalb darf man Pelagius und Julian zusammenfassen. Der mutige Glaube an die Fähigkeit zum Guten und das Bedürfniss nach Klarheit im Denken über religiös-sittliche Fragen verbindet sie.

Weil es Gerechtigkeit giebt, giebt es einen Gott. Gott ist der gute Schöpfer und gerechte Leiter. Alles ist gut, was er geschaffen hat, also auch die Kreatur, das Gesetz, der freie Wille. Ist die Natur gut, so kann sie auch nicht konvertibel sein; dann kann es aber auch keine peccata naturalia geben, sondern nur peccata per accidens. Die menschliche Natur kann nur accidentell modifizirt werden. Die wichtigste und beste Ausstattung dieser Natur ist der freie Wille (*„motus animi cogente nullo“*); in ihm ist die Vernunft mitgesetzt. Beide bewirken es, dass der Mensch nicht unter der conditio necessitatis steht und keiner Hülfe bedarf. Das ist die herrliche gratia prima des Schöpfergottes, dass wir Beides vermögen und Eines thun können. Die possibilitas boni ist von Gott, die voluntas und actio ist unsere Sache. Das Böse ist eine momentane falsche Selbstbestimmung ohne Folge für die Natur, entspringend aus der Sinnlichkeit. Nach Pelagius ist diese selbst schlecht, aber zu überwinden, nach Julian ist sie an sich nicht schlecht, sondern nur „in excessu“. Wäre es anders, so müsste die Taufe die Konkupiscenz vernichten, auch wäre der Schöpfergott nicht gut, wenn die Konkupiscenz schlecht wäre. Der Mensch kann jeder Sünde Widerstand leisten, also muss er es; es hat auch sündlose Menschen gegeben. Nach Pelagius kommt Jeder in die Hölle, der wider besseres Können handelt. Der Versuch, diese Lehren mit der Schrift und der kirchlichen Überlieferung auszugleichen, war schwierig. Zugestanden wird, dass der mit Wahlfreiheit ausgerüstete Adam gefallen ist; aber seine Sünde hatte nicht den natürlichen Tod zur Folge, der eben natürlich ist, sondern den geistlichen. Wie sich von ihm her nicht der Tod vererbt hat, so noch weniger die Sünde; denn die An-

nahme eines tradux peccati (Erbsünde) führt zur absurden Annahme der Seelenzeugung und zum Manichäismus (böse Natur), zerstört die göttliche Gerechtigkeit, lässt die Ehe als unheilig, mithin als unerlaubt erscheinen und hebt jede Möglichkeit einer Erlösung auf (denn wie kann eine befreiende Botschaft oder ein Gesetz auf eine Natur einwirken?). Sünde bleibt stets Sache des Willens, und Jeder wird nur für seine Sünde gestraft. Alle Menschen stehen im Stande Adams vor dem Fall *(„liberum arbitrium et post peccata tam plenum est quam fuit ante peccata")*; nur eine sündige Gewohnheit hält sie nieder, deren Macht allerdings anzuerkennen ist. Deshalb ist auch die Gnade als adiutorium anzuerkennen. Je nach dem Grade der Accommodation haben die Pelagianer die Gnade für schlechthin notwendig, für erleichternd, für überflüssig erklärt. Im Grunde hielten sie sie nur für eine bequeme Krücke der Christen; denn der Satz *„homo libero arbitrio emancipatus est a deo"* schliesst prinzipiell die Gnade aus. Auch giebt es im Grunde nur eine Gnade, das aufklärende, abschreckende und Belohnung vorhaltende Gesetz; aber man kann auch unterscheiden 1) die Schöpfungsgnade (die Ausstattung), 2) das Gesetz (illuminatio et doctrina), 3) die gratia per Christum und zwar a) sein Vorbild, b) die Frucht seines in der Taufe als Sündenvergebung uns zugewandten Werkes. Hieran durften die Pelagianer nicht rütteln; aber sie leugneten die gratia praeveniens, sahen in der Kindertaufe keine Taufe in remissionem peccatorum und erkannten die absolute Notwendigkeit der Vergebung nicht an. Die ungetauft sterbenden Kinder werden auch selig, gelangen aber nicht in das regnum caelorum. Der Satz der Pelagianer, dass die christliche Gnade nur secundum merita verliehen werde, hebt die Gnade ebenso auf wie der andere, dass sie wesentlich so wirke wie das Gesetz. Indem sie den Augustinismus bald als Neuerung, bald als Manichäismus, bald als inneren Widerspruch beurteilten, brachten sie selbst die grössten Widersprüche (dialektisch verdeckt) vor, waren Neuerer, sofern sie zwar die altkirchliche Freiheitslehre, nicht aber den Gegenpol, die mystische Erlösungslehre, festhielten, und verkauften die Religion an eine unvernünftige Vernunft und eine im Tiefsten unsittliche Moral.

III. Augustin (i. J. 412 de peccatorum meritis et remissione l. III; de spiritu et littera — i. J. 414 de perfectione iustitiae — i. J. 415 de natura et gratia — i. J. 417 de gestis Pelagii — i. J. 418 de gratia Christi et peccato originali l. II — i. J. 419 de

nuptiis et concupiscentia l. II — i. J. 420 contra duas epp. Pelagianorum — i. J. 421 contra Julianum l. VI, später noch das opus imperfectum gegen Julian. Seine letzten Schriften sind de gratia et libero arbitrio; de correptione et gratia [an die Mönche zu Hadrumet] und de praedestimatione sanctorum sowie de dono perseverantiae [nach Massilia]) ging nicht vom liberum arbitrium aus, sondern von Gott und von der Seele, die sich ihm gegenüber schuldig fühlt, aber seine Gnade erfahren hat. Indem er die Natur, die Weltgeschichte und die Geschichte des Einzelnen von hier aus erklären und eine rationale Darstellung geben wollte, geriet er in viele Widersprüche und zu leicht widerlegbaren Annahmen. Aber es giebt Sätze, die von Aussen betrachtet ganz unwahr sind, von Innen betrachtet aber wahr. So ist auch Augustin's Gnaden- und Sündenlehre zu beurteilen. Als Ausdruck psychologisch-religiöser Erfahrung ist sie wahr; aber projizirt in die Geschichte ist sie falsch. Dazu ist sie auch in sich nicht eindeutig; denn sie ist sowohl vom Gedanken „Gott in Christns schafft den Glauben" als von dem anderen „Gott, die einzige Kausalität" beherrscht, die nur scheinbar in der Definition der Gnade als gratis data zur Kongruenz gebracht sind. Ausserdem sind manichäische Reste unverkennbar; der Bibelbuchstabe, in der Regel der missverstandene, wirkte dazu noch trübend ein, und die religiöse Betrachtung wird von einer moralistischen (merita) begleitet, die schliesslich den Ausschlag giebt.

Die Menschheit ist erfahrungsgemäss eine massa peccati d. h. Gottes leer; aber der Gottmensch Christus — nur er — hat durch seinen Tod die Kräfte, die entleerte Menschheit wieder mit göttlichem Leben zu füllen, gebracht: das ist die gratia gratis data, Anfang, Mitte und Ende unseres Heils. Ihr Ziel ist, dass aus der massa perditionis ein certus numerus electorum gerettet wird. Gerettet wird er, weil Gott ihn prädestinirt hat (A. lehrt infralapsarisch), erwählt, beruft, rechtfertigt, heiligt und erhält, kraft seines ewigen Ratschlusses. Dies geschieht in der Kirche durch die Gnade, die 1) praeveniens ist, d. h. den Menschen aus dem Sündenstand herausreisst und den guten Willen schafft (= vocatio, aber diese und alle ferneren Akte der Gnade vollziehen sich auch an Solchen, die schliesslich nicht gerettet werden, weil sie keine Erwählten sind), 2) cooperans — diese entfaltet sich in einer Reihe von Stufen bis zur völligen und faktischen Regeneration des Menschen, die ihm, dem mit Liebe Erfüllten, es ermög-

licht sich merita zu erwerben. Aus der vocatio folgt die fides; sie ist eine wachsende, indem sie sich auf den Stufen des Fürwahrhaltens, des Gehorsams, der fiducia und der Liebe entwickelt. Parallel damit geht das effektive (sichtbare) Handeln der Gnade in der Kirche, welches mit der remissio peccatorum beginnt d. h. mit der Taufe, die den reatus der Erbsünde wegnimmt und die vorhergegangenen Sünden tilgt. Sie vollendet sich in der iustificatio, welche nicht ein Urteil über den Sünder ist, sondern die Vollendung des Prozesses, kraft welches er aus einem Unfrommen faktisch ein Gerechter geworden ist. Dies geschieht durch die Einflössung des Liebesgeistes in das Herz des Gläubigen (und durch das Abendmahl), wodurch derselbe, in die Einheit der Gemeinschaft mit Christus (Kirche) aufgenommen, als sanctus und spiritualis eine neue Stimmung und Lust empfängt (*„mihi adhaerere deo bonum est“*) und nun die Fähigkeit zu guten Werken hat (*„fides impetrat, quod lex imperat“*). Die Rechtfertigung ruht auf der fides und ist sub specie aeternitatis ein abgeschlossener Akt, empirisch betrachtet ein im Diesseits nie vollendeter Prozess. In der Bewährung der Liebe und Abkehr von der Welt (Askese) beweist sich das Erfülltsein mit Glaube, Hoffnung und Liebe. Jene Bewährung zeigt sich in guten Werken, die nun einen Wert vor Gott haben (merita), obschon sie, als aus der Gnade geboren, seine Geschenke sind. Nicht Jedem werden die vollkommenen Werke gegeben (consilia evangelica); aber jeder Gerechtfertigte hat Werke des Glaubens, der Hoffnung und Liebe; 3) das höchste und letzte Geschenk der gratia, die in den Erwählten irresistibilis ist, ist die perseverantia. Die vocati (et sanctificati?), die sie nicht haben, gehen verloren. Warum sie nur Einige erhalten, da sie doch nicht secundum merita verliehen wird, ist Gottes Geheimniss. Gewiss aber ist — trotz der Prädestination und der souveränen Gnade —, dass beim Endgericht nicht das „adhaerere deo“, sondern der sittliche Habitus das Entscheidende ist. Nur wer merita aufweisen kann (aber sie sind dei munera), wird gerettet. Die Bedeutung der Sündenvergebung und des Glaubens ist doch verkannt. A.'s Satz ist: „Wo Liebe ist, da ist auch eine dem Masse der Liebe entsprechende Seligkeit“.

Von hier aus hat A. seine Lehre von der Sünde, dem Sündenfall und dem Urstand entworfen. Die Sünde ist privatio boni (Mangel des Seins und des Gutseins), Zukehr des Menschen zu sich selbst (Hochmut) und Konkupiscenz (Sinnlichkeit): *„misera*

necessitas non posse non peccandi", obgleich die formale Freiheit besteht — Herrschaft des Teufels (daher ist Erlösung von aussen nötig). A. will als Hauptbegriff der Sünde den „amor sui" festhalten, aber faktisch ordnet er ihm die Konkupiscenz über. Diese offenbart sich vor Allem in der Geschlechtslust. Da diese sich spontan (vom Willen unabhängig) regt, beweist sie, dass die Natur verderbt ist (natura vitiata). Daher pflanzt sie Sünde fort: der mit Lust vollzogene Zeugungsakt bezeugt, dass die Menschheit eine massa peccati geworden. Da A. Bedenken trug, über die Entstehung der Seele traduzianisch zu lehren, so wird — wider den ursprünglichen Ansatz — der Leib zum Träger der Sünde, der die Seele infizirt. Der tradux peccati durchzieht als vitium originis die Menschheit. Diese Erbsünde ist Sünde, Sündenstrafe und Schuld; sie zerstört das wahre Leben und überliefert den Menschen dem non posse non mori (auch die ungetauft sterbenden Kinder — jedoch „mitissima poena"), nachdem sie alle Thaten desselben befleckt hat („splendida vitia"). So bezeugt es die Schrift, die Praxis der Kirche (Kindertaufe) und das Gewissen des Sünders. Von Adam her herrscht diese Erbsünde als natura vitiata. Sein Fall war furchtbar, ein Komplex aller schweren Sünden (Hochmut und Konkupiscenz); er war um so furchtbarer, als Adam nicht nur gut geschaffen war, sondern als adiutorium die göttliche Gnade besass (denn ein spontanes Gutsein ohne diese giebt es nicht). Diese Gnade verscherzte er, und so gross war der Verlust, dass das ganze Menschengeschlecht „in ihm" verdarb (nicht nur weil alle jener Adam waren, sondern auch weil von ihm das böse Kontagium sich verbreitete), und selbst die Taufe die Erbsünde (Geschlechtslust) nicht auszutilgen, sondern nur ihren reatus wegzuräumen vermag. Augustin's Vorstellung vom Urstand (posse non peccare und adiutorium) steht in dem klaffendsten Widerspruch zu seiner Gnadenlehre; denn die gratia als adiutorium im Urstand ist der Gnade der Erlösung insofern ganz unähnlich, als sie den Willen frei lässt und nichts wirklich schafft, sondern nur eine Bedingung für die freie Entscheidung zum Guten ist, also nicht irresistibilis. Dieses „adiutorium" ist in Wahrheit pelagianisch gedacht (die Lehre vom Urstand und von den Massstäben des Endgerichts lässt sich mit der Gnadenlehre nicht vereinigen, und die natura vitiata (als Geschlechtslust erkennbar) lässt keinen Raum mehr für eine heilige Ehe, ist mithin fast manichäisch. Aber alle schweren Anstösse können die

Grösse der Erkenntniss nicht verdunkeln, dass Gott Wollen und Vollbringen wirkt, dass wir nichts haben, was wir nicht empfangen haben, und dass Gott-Anhangen gut und unser Gut ist.

§ 54. Augustin's Erklärung des Symbols. Die neue Religionslehre.

Um zu erkennen, wie A. die überlieferte Religionslehre (das Dogma) umgebildet hat, und welche seiner Gedanken in den kirchlichen Besitz übergegangen sind, muss man seine Erklärungen des Symbols, bes. sein Enchiridion, studiren. Zunächst sind die vulgär katholischen Züge seiner Lehre hier offenbar. An dem alten Symbol wird die Dreieinigkeits- und Zwei-Naturen-Lehre dargelegt; die Bedeutung der katholischen Kirche ist streng gewahrt. Die Taufe ist als das wichtigste Mysterium in den Vordergrund gestellt und vom Tode Christi abgeleitet, in dem die Herrschaft des Teufels, nachdem er sein Recht bekommen hat, gebrochen ist. Der Glaube erscheint oftmals als etwas Vorläufiges; das ewige Leben wird nur den Verdiensten zu Teil, diese bestehen in Liebeswerken, letztlich aber in der Askese. Doch brauchen nicht Alle diese zu leisten; man muss zwischen mandata und consilia unterscheiden. Von den Almosen wird breit gehandelt; sie konstituiren die Busse. Innerhalb der Kirche ist für alle Sünden Vergebung da unter Voraussetzung der satisfactio congrua. Es giebt eine Sündenskala von den Verbrechen bis zu den ganz leichten Sünden des Tages; so giebt es auch eine Skala der bösen und guten Menschen; auch die besten (sancti, perfecti) sind von leichten Sünden nicht frei. Es giebt eine Stufenleiter der Seligkeit (nach den merita). Den abgeschiedenen guten, aber nicht vollendeten Seelen nützen Messopfer, Almosen und Gebete; sie sind in einem sie läuternden Straffeuer. Die vulgären superstitiösen Anschauungen sind von A. vielfach noch gesteigert worden, so in Bezug auf das Fegfeuer, die zeitweilige Linderung der Strafe der Verdammten, die Engel, die der diesseitigen Kirche Hülfe leisten, die Kompletirung der in Folge des Engelfalls geschmälerten himmlischen Kirche durch die erlösten Menschen, die Jungfräulichkeit der Maria in partu und ihre einzigartige Reinheit und Empfänglichkeit, die leisen Anfänge der Berechnung des Wertes des Opfertods Christi, endlich — die Auffassung vom Heil als visio et fruitio dei, die immer wieder durchschlägt, und

die Fesselung der geistlichen Kräfte an geheimnissvoll wirkende Sakramente.

Aber andererseits — die Religionslehre im Enchiridion ist neu. An das alte Symbol ist hier ein Stoff herangebracht, der nur ganz lose mit ihm verbunden werden kann und zugleich die ursprünglichen Elemente modifizirt. In allen drei Artikeln ist die Behandlung der Sünde, Sündenvergebung und Vollendung in der Liebe die Hauptsache (§ 10f. 25f. 41f. 64—83). Alles wird als innerlicher Prozess vorgestellt, dem der sehr kurz behandelte alte dogmatische Stoff als untergeordnet erscheint. Deshalb ist der 3. Artikel am ausführlichsten behandelt. Schon im Aufriss zeigt sich das Neue: auf Glaube, Hoffnung und Liebe kommt Alles an, so innerlich ist die Religion (3—8). Im 1. Artikel ist keine Kosmologie gegeben, ja ausdrücklich wird die Physik als Inhalt der Dogmatik abgelehnt (9. 16f.). Daher fehlt auch jede Logoslehre. Die Dreieinigkeit, als Dogma überliefert, wird in eine Einheit zusammengezogen: sie ist der Schöpfer. Im Grunde ist sie eine Person (die Personen sind Momente in Gott und haben keine kosmologische Bedeutung mehr). Alles in der Religion bezieht sich auf Gott als die einzige Quelle alles Guten und auf die Sünde; diese wird vom Irrtum unterschieden. Damit ist mit dem alten Intellektualismus gebrochen. Wo immer an die Sünde gedacht wird, wird an die gratia gratis data, die prädestinatianische Gnade, gedacht, die den gebundenen Willen erst frei macht. Mit dem Hinweis auf die misericordia praeveniens und subsequens schliesst die Auslegung des 1. Artikels. Wie anders hätten die Worte desselben gelautet, wenn A. ihn hätte frei entwerfen können! — Im 2. Artikel ist das, was das Symbol wirklich enthält, ganz kurz berührt (die Wiederkunft Christi ohne Chiliasmus). Dagegen tritt Folgendes in den Vordergrund: die Einheit der Christuspersönlichkeit als des homo, mit dessen Seele sich das Wort verbunden hat, die prädestinatianische Gnade, die diesen homo in die Einheit der Person mit der Gottheit gebracht hat, obgleich er keine Verdienste besass, die feste Verknüpfung des Todes Christi mit der Erlösung vom Teufel, der Versöhnung und der Taufe einerseits, aber die Betrachtung der Erscheinung und der Geschichte Christi als der Hoheit in der Demut und als des Vorbildes der vita christiana andererseits. Die erlösende Bedeutung Christi ist für A. ebenso stark in dieser Demut in der Hoheit und in dem Vorbilde (s. Bernhard und Franciskus) aus-

gedrückt, wie in seinem Tode. Die Menschwerdung tritt als solche zurück, resp. wird unter eine Beleuchtung gestellt, die den Griechen ganz fremd war. So ist der 2. Art. ein ganz anderer geworden; der altdogmatische Stoff ist nur Baumaterial. — Im 3. Art. ist die Unbefangenheit und Sicherheit, mit der eine immer währende Sündenvergebung in der Kirche gelehrt wird, die Hauptsache und das Neue. Bei den Massen hat die steigende Laxheit das unerschöpfliche Busssakrament herbeigerufen; allein bei A. war die neue Erkenntniss durch eine Vertiefung des Sündenbewusstseins und eine Versenkung in die Gnade Gottes, wie Paulus sie gelehrt, verursacht. Freilich, die Frage der persönlichen Heilsgewissheit hat ihm noch nicht die Seele getroffen — er steht zwischen der alten Kirche und Luther —; die Frage: wie werde ich meiner Sünden ledig und mit Gottes Kraft erfüllt, war seine Grundfrage. Im Anschluss an das vulgär Katholische schaute er auf gute Werke aus; aber er fasste sie als Produkt der Gnade und des Willens, der unter der Gnade steht; er warnte dabei vor jedem äusserlichen Thun. Den Kultus und selbst die Almosen schiebt er zurück; er weiss, dass es auf eine innere Umbildung, ein reines Herz und einen neuen Geist ankommt. Zugleich ist er gewiss, dass auch nach der Taufe immerfort der Weg der Sündenvergebung dem Bussfertigen offen steht, und dass der die Sünde wider den h. Geist begeht, der an diese nicht glaubt. Das ist eine völlig neue Deutung des evangelischen Spruchs. Sehr ausführlich ist der Schluss des Symbols (resurrectio carnis) erklärt. Aber die Hauptsache ist hier nach kurzer Erörterung des eigentlichen Themas — die neue Prädestinationslehre als die Kraft seiner Theologie, ferner die als Lehre ebenfalls wesentlich neue Betrachtung (sie steht an der Stelle der Lehre des Origenes von der Apokatastasis) von einer jenseitigen Läuterung der Seelen, zu der die Gebete und Opfer der Überlebenden beitragen können.

Die Frömmigkeit: Glaube und Liebe statt Furcht und Hoffnung; die Religionslehre: etwas Höheres als Alles, was Lehre heisst, ein neues Leben in der Kraft der Liebe; die Lehre von der Schrift: die Sachen (das Evangelium, Glaube, Liebe, Hoffnung — Gott); die Trinität: der eine lebendige Gott; die Christologie: der eine Mittler, der Mensch Jesus, mit dessen Seele sich die Gottheit verbunden, ohne dass sie es verdiente; die Erlösung: der Tod zum Besten der Feinde und die Demut in der Hoheit;

die Gnade: die neuschöpferische stetige Kraft der Liebe; die Sakramente: das Wort neben den Zeichen; die Seligkeit: die beata necessitas des Guten; das Gute: die Abhängigkeit von Gott; die Geschichte: Gott wirkt Alles nach seinem Wohlgefallen. Damit vergleiche man die griechische Dogmatik! Freilich das alte Dogma wurde nun um so starrer, je mehr es in den Hintergrund gerückt (nicht abgethan) wurde; es wurde kirchliche Rechtsordnung. Die neuen Lehren blieben noch flüssig, erhielten also noch nicht die Ausgestaltung und den Wert von Dogmen. Durch A. wurde die Kirchenlehre nach Umfang und Bedeutung unsicherer. Einerseits wurde sie in das Evangelium selbst zurückgeführt, andererseits grenzte sie sich minder scharf gegen die Theologie ab, da die sichere Formulirung fehlte. Um das alte Dogma, welches sich in erstarrender Giltigkeit behauptete, bildete sich ein grosser unsicherer Kreis von Lehren, in dem die wichtigsten Glaubensgedanken lebten, und der doch von Niemandem überschaut und festgefügt werden konnte. Das ist der Zustand des Dogmas im Mittelalter. Neben der Erstarrung beginnt bereits der Prozess der inneren Auflösung.

Fünftes Kapitel.

Geschichte des Dogmas im Abendland bis zum Beginn des Mittelalters (430—604).

WMöller, Semipelagianismus RE.² — JWiggers, a. a. O. u. ZhTh. 1854 f. — GLaʊ, Gregor d. Gr. 1845. — PBöhringer, Biographien Leo's I. u. Gregor's I. 1879.

Das weströmische Reich brach zusammen. Die katholische Kirche trat in das Erbe des Reichs, der römische Bischof in das des Kaisers ein (Leo I. und seine Nachfolger im 5. Jahrh.). Aber kaum an die Spitze gestellt, erlebte das Papsttum im Zeitalter Justinian's einen tiefen Fall, aus dem es erst Gregor I. befreit hat. Im 5. und 6. Jahrh. vermochte die römische Kirche die barbarischen Nationen noch nicht zu erziehen; denn sie waren arianisch und Rom war nicht frei, sondern seit dem 6. Jahrh. an den Orient gekettet. Nur die Franken wurden katholisch, blieben aber zunächst romfrei. Dennoch hat sich gerade in diesem Zeitraume der Anspruch des römischen Bischofs, dass Alles, was von Petrus gelte (besonders Mt. 16, 17 f.), auch von ihm gelte, durchgesetzt. Die dogmatischen Aktionen beschränkten sich auf die Rezeption und Abmilderung des Augustinismus im Sinne der Verklitterung

desselben mit dem vulgär Katholischen. Das alte römische Symbol anlangend, so erhielt es in dieser Zeit in Gallien seine heutige Gestalt, in der besonders der neue Ausdruck „communio sanctorum" (wahrscheinlich gegen Vigilantius für die Heiligenverehrung, s. FAUSTUS von Reji) wichtig ist.

§ 55. Der Kampf des Semipelagianismus und Augustinismus.

Die dankbare Hochschätzung Augustin's, die Verwerfung des Pelagianismus und die Anerkennung der allgemeinen erblichen Sündhaftigkeit und der Notwendigkeit der Gnade (als adiutorium) bedeuteten noch nicht die Anerkennung der Prädestination und der gratia irresistibilis. Die Werkgerechtigkeit, der doch A. selbst einen verborgenen Raum gelassen, und ein richtiger Instinkt der kirchlichen Selbsterhaltung reagirten wider diese Lehren. Schon bei A.'s Lebzeiten riefen sie bei den Mönchen zu Hadrumet Unruhe und Zweifel hervor (AUG., de gratia et lib. arbitrio und de correptione et gratia). Ein oder zwei Jahre später (428/9) berichteten ihm seine ergebenen Freunde, dass man in dem südlichen Gallien (Mönche zu Massilia und sonst) der Lehre von der Prädestination und der völligen Unfähigkeit des Willens entgegentrete, weil sie die christliche Predigt lähme. A. hat durch die Schriften de praedest. sanct. und de dono perseverantiae die Freunde gestärkt, die Gegner eher aufgestachelt. Die „servi dei" in Südgallien schritten nach dem Tode A.'s kühner vor, aber doch nicht ganz offen; denn A. besass eine grosse Autorität. Das Kommonitorium des Vincentius, welches den streng-kirchlichen traditionellen Standpunkt formulirt (s. oben S. 156), richtet sich mindestens indirekt gegen die Neuheit der Lehre A.'s; Johannes Cassianus, der Vater der südgallischen Mönche, brachte in seinen „collationes" den Semipelagianismus zum Ausdruck, obgleich er viel von A. gelernt hat. Die Richtpunkte des Semipelagianismus sind die wirkliche Universalität der Gnade, die Zurechnungsfähigkeit (Verantwortlichkeit) des Menschen — darin ist er evangelisch — und die Bedeutung der guten Werke. Demgemäss wird generell die gratia praeveniens nur als äussere Gnade zugestanden: Gott schafft die Bedingungen, Gelegenheit und Möglichkeit unseres Heils zuvor; die innere (heiligmachende) Gnade aber konkurrirt mit dem freien Willen, der somit ein koordinirter Faktor ist. Daher kann sowohl dieser als jene vorangehen, und eine gratia irresistibilis ist ebenso ausgeschlossen, wie eine von göttlicher Prä-

scienz (der freien Handlungen) unabhängige Prädestination. Diese involvirt ein „ingens sacrilegium“ (nämlich den Fatalismus), wenn auch vorbehalten bleiben muss, dass Gottes Wege unbegreiflich sind (ähnlich Hilarius von Arles und schroffer, aber zugleich verlogen, der unbekannte Verf. des „Praedestinatus“, über dessen Ursprung noch ein Rätsel schwebt — die Vorstellung deckt sich ungefähr mit der des Hieronymus, ist als allgemeine Lehre unbedenklicher als die Augustin's, als Ausdruck der christlichen Selbstbeurteilung ein Abfall von der Wahrheit). Die Verteidiger A.'s, Prosper und der unbekannte Verf. der libri II de vocatione gentium (milderer Augustinismus), brachten es zu keiner durchschlagenden Wirkung, obgleich der Papst Cölestin ihre Gegner als vorwitzige Leute tadelte. In den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrh. erhielt der Semipelagianismus an dem angesehensten Lehrer Südgalliens, Faustus von Reji, einem liebenswürdigen und milden Abt und Bischof, einen ausgezeichneten Vertreter, der sich ebenso gegen den Pelagius „pestifer“ wie gegen den schweren Irrtum der Prädestination wandte (in der Schrift de gratia dei et humanae mentis libero arbitrio) und den streng augustinischen Presbyter Lucidus zum Widerruf bewegte, nachdem auf der Synode zu Arles (475) die Prädestinationslehre verurteilt worden war. Faustus ist in seiner Lehre noch „mönchischer“ als Cassian und minder von A. bestimmt. Implicite hat er schon die Lehre vom meritum de congruo et condigno vorgetragen. In der fides als Kenntniss und in den Anstrengungen des Willens sich zu bessern liegt ein von der gratia prima getragenes meritum, ihm wird die erlösende Gnade zu Teil, und sie wirkt nun mit dem Willen zusammen, so dass vollkommene merita entstehen.

Wie einst Pelagianismus und Nestorianismus, die innerlich verbunden sind, in ein gemeinsames Geschick gezogen wurden, so ist auch der Semipelagianismus in die christologische Kontroverse verwickelt worden und hat in ihr sein vorläufiges Ende gefunden. Die theopaschitisch lehrenden skythischen Mönche in Konstantinopel (s. oben S. 207), die in der Christologie den göttlichen Faktor besonders betonten, klagten abendländische Theologen (Faustus) als Feinde der richtigen Christologie und als Gegner der Gnade an, sich auf den Boden A.'s stellend. Der Papst gab eine ausweichende Entscheidung, aber bei den aus Nordafrika nach Sardinien verbannten Bischöfen fanden die Mönche Bundesgenossen. Fulgentius von Ruspe schrieb um 520 gegen die Auto-

rität des Faustus mehrere bedeutende Schriften, in denen der volle Augustinismus vertreten ist (Partikularität der Gnade, praedestinatio ad poenam). Diese und die Lektüre der Predigten A.'s wirkten auch in Südgallien. Die Zeit verstand nur noch das Dilemma, entweder ist Augustin ein Ketzer oder ein heiliger Lehrer. Der grosse gallische Prediger, der sich ganz an Aug. gebildet hatte, Cäsarius von Arles († 542), beseitigte den südgallischen Widerspruch, der auf der Synode zu Valence laut wurde, wurde vom Papst unterstützt und brachte auf der kleinen Synode zu Oranges (529) die 25 „Kapitel" zum Siege, die der Papst aus den Schriften A.'s und Prosper's gezogen und als die Lehre der alten Väter den Südgalliern übersandt hatte. Wenige in Südgallien unterstützten Cäsarius (Avitus von Vienne † 523); aber die meisten Bischöfe waren wohl nicht mehr im Stande, der Streitfrage zu folgen. Die Billigung des Papstes Bonifaz II. verstärkte das Ansehen der Beschlüsse von Oranges, die vom Tridentinum eingehend berücksichtigt worden sind. Die Kapitel sind augustinisch; aber es fehlt die Prädestination, und der innerliche Gnadenprozess, auf den für A. doch der Hauptnachdruck fiel, ist nicht gebührend gewürdigt. Die gratia praeveniens ist unzweideutig gelehrt, weil die mönchische Anschauung von der Unreinheit der Ehe der strikten Fassung der Erbsünde und damit der Gnadenlehre zu gute kam. Aber sonst ist die Lehre in Wahrheit ein Augustinismus ohne Augustin oder konnte doch leicht so verstanden werden, d. h. die vulgärkatholischen Anschauungen von der äusserlichen Gnade und von den Werken konnten und sollten sich neben ihr behaupten.

§ 56. Gregor der Grosse (590—604).

Rom hat den Formeln des Augustinismus schliesslich zum Siege verholfen, trotzdem sich seine Bischöfe im 6. Jahrh. weit von ihm entfernten. Der durch seine Persönlichkeit (Mönch), durch Briefe, Schriften (Regula pastoralis, Dialogi, Expos. in Job seu Moralia, Homil. in Ezech.) und liturgische Reformen einflussreichste Papst, Gregor I., hat unter der Hülle augustinischer Worte den vulgärkatholischen Typus, aber durch superstitiöse Elemente verstärkt, wieder zum Ausdruck gebracht und die alte abendländische Auffassung der Religion als einer Rechtsordnung ans Licht gestellt. Das Mirakel wurde das Kennzeichen der Religion. Diese lebt unter Engeln, Teufeln, Sakramenten, Opfern, Bussordnungen, Sündenstrafen, Furcht und Hoffnung, aber nicht

in dem sicheren Vertrauen auf Gott in Christus und in der Liebe. Hat Gregor für seine Person sich auch noch in augustinischen Gedanken bewegt und zeigt er in seiner Weise Gerechtigkeit, Milde und Freiheit, so bezeugt eben das buntscheckige Gemenge seiner Theologie, dass sich selbst der Beste damals der religiösen Barbarei nicht zu entziehen vermochte, in die die Antike sich auflöste. Gregor wurde in der Folgezeit mehr gelesen und höher gepriesen als Augustin. Er hat fast ein halbes Jahrtausend die Dogmengeschichte im Abendland ohne Rivalen beherrscht und beherrscht im Grunde den Katholicismus noch eben. Neues hat er freilich nicht geschaffen; aber durch die Art, wie er die verschiedenen Lehren und Kirchengebräuche accentuirt und die Religion zweiter Ordnung in die Theologie übergeführt hat, hat er den vulgären Typus des romanischen Katholicismus geschaffen. Vornehmlich ist Folgendes zu nennen: 1) Er reproduzirt die wertvollsten Gedankenreihen A.'s über die innerliche Wirkung und Aneignung der Gnade z. T. sogar selbständig, auch dem Worte (verbum fidei) eine grosse Bedeutung beilegend, aber er hat allen Stufen des augustinischen ordo salutis eine semipelagianische Wendung gegeben, da er das liberum arbitrium als einen der Gnade koordinirten Faktor auffasst (*„nosmet ipsos liberare dicimur, quia liberanti nos domino consentimus“*); 2) er hat die Bedeutung des Todes Christi vielleicht lebhafter als A. empfunden, aber unter den verschiedenen Gesichtspunkten, unter die er ihn stellt, wiegen die apokryphen vor: durch Christi Tod ist der Teufel überwunden, nachdem er geprellt worden; im Abendmahl wiederholt sich das Opfer Christi thatsächlich (hier ist Gregor's Lehre besonders massgebend geworden), und damit rückt ein eingebildetes Opfer an die Stelle des geschichtlichen; aber auch sonst erscheint der geschichtliche Christus verdrängt, nämlich durch sein eigenes „meritum“, das als die Leistung eines sündlosen Lebens und h. Sterbens von ihm abgetrennt wird, ein dingliches Gut, Jedermann nötig, um den zürnenden Gott zu befriedigen, in seinem Werte für den Einzelnen aber ein ganz unsicherer Schatz; 3) mit dieser Auffassung von der Interzession des meritum Christi hat Gregor die bisher unsicheren Gedanken über die Interzession der Heiligen und die Dienste der Engel verbunden und auf die Höhe der „Theologie“ erhoben. Die heidnische Superstition, die Halbgötter und Götterreihen brauchte und zu den heiligen Körpern der Märtyrer ihre Zuflucht nahm, hat er legitimirt, die Ver-

dienste Christi und der Heiligen zusammenknüpfend, die Erzengel, Engel und Schutzengel klassifizirend und empfehlend, die schlimme Praxis durch die „Lehre" verfestigend; 4) Hierarch mehr in der Praxis als in der Lehre, hat er doch die Gleichung von Kirche und civitas dei streng gezogen, denn er lebte in einer Zeit, wo nichts anderes Wertvolles vorhanden war als die Kirche. Er feierte sie als die congregatio sanctorum, aber in Wahrheit war ihm diese eine erziehende, das Schlimmste abwehrende Gnadenanstalt; denn an ein höheres Ideal durften sich die Menschen damals nicht heranwagen. Der römische Bischof war ihm der Herr nur der sündigen Bischöfe (die Laien spielen überhaupt keine Rolle mehr), aber Sünder waren sie alle (*„si qua culpa in episcopis invenitur, nescio quis Petri successori subiectus non sit; cum vero culpa non exigit, omnes secundum rationem humilitatis aequales sunt"*); 5) Gregor weiss noch, was innerliche Gnadengaben und Tugenden sind, aber das ausgerottete römische Heidentum hat doch andererseits in so vollkommener Weise auch ihm sein Inventar und seine religiöse Denkart überliefert, dass er alle religiösen Pflichten und Tugenden in statutarische, festumschriebene Ceremonien einkapselt, die z. T. adoptirte altrömische Bräuche waren; auch hier hat er freilich nicht viel Neues geschaffen, sondern die römische „religio" sammt dem Abhub der Mysterien, die längst Bürgerrecht in der Kirche erlangt hatten, zu kirchlichen Heilsordnungen ersten Ranges erhoben; 6) Gregor hat ein Gefühl für wahre Demut, aber die Wendung, welche diese Tugend zur mönchischen „humilitas", Selbstwegwerfung und zum geistlichen Selbstbetrug genommen hatte, hat er verstärkt; mit dem einfachen Sinn für Wahrheit erlosch auch der Sinn für Wahrhaftigkeit — es wurde Nacht; denn auch die Welt des Innenlebens, die Augustin erhellt hatte, verdunkelte sich wieder; 7) am folgenschwersten sind Gregor's Ausführungen über die Busse geworden; in ihnen lebte seine Theologie, und man könnte sie vollständig von hier konstruiren. Der unerforschliche Gott ist der Vergelter und lässt keine Sünde ungestraft; in der Taufe hat er die Erbschuld nachgelassen, aber es gilt nun, durch Busse und gute Werke an der unterstützenden Hand der Gnade sich die Seligkeit zu schaffen. Unter den drei Stücken der Busse (conversio mentis, confessio oris, vindicta peccati) tritt faktisch die abzuleistende Sündenstrafe als das wichtigste hervor. Erst bei Gregor ist die verhängnissvolle Umsetzung vollendet, dass die „satisfactiones", die ursprünglich als sichere

Bezeugung wahrer Reue galten, die satisfaktorischen Sündenstrafen sind, denen man sich unterzieht, um die ewige Strafe zu vermeiden. Das Verdienst Christi und die Macht der Kirche scheinen eben darin zu bestehen, dass ewige Strafen in zeitliche umgesetzt werden; diese zeitlichen aber werden wiederum durch die Interzession Christi und der Heiligen, durch Seelenmessen, Reliquien, Amulette etc. verkleinert, verkürzt oder verhindert. Was stets in der Religionsgeschichte sich gezeigt hat, dass, wo die Religion ihr Ziel von der Moral nimmt, sie unmoralisch wird, das zeigte sich auch hier. Im Obersatz herrscht die strenge Idee der Vergeltung, im Untersatz treiben alle möglichen Heilsmittel, z. T. nicht einmal mit christlicher Etiquette, ihr Wesen, und im Schlusssatz regiert die Kasuistik und die Angst. Längst kam man bei dieser Betrachtung mit dem Diesseits und der Zeit nicht mehr aus und durfte doch noch nicht in die Ewigkeit übergreifen — denn wer wäre dann für selig zu erachten?; aber erst Gregor hat das Fegfeuer in die Theologie sicher eingeführt, damit der Kirche eine ungeheure Provinz erobert, die Hölle weitergerückt und so der Unsicherheit einen neuen Trost, aber keine Ruhe verschafft.

Sechstes Kapitel.

Geschichte des Dogmas in der Zeit der karolingischen Renaissance.

JBach, DG. des MA. 2 Bde. 1873f. — HReuter, Gesch. d. relig. Aufklärung im MA. 2 Bde. 1875f. — AHauck, KGesch. Deutschlands. 2 Bde. 1887f. — JSchwane, DG. d. mittleren Zt. 1882. — CJHefele, Konzil.Gesch. III[2] IV.[2] — JASpecht, Gesch. d. Unterrichtswesens i. Deutschl. bis z. Mitte d. 13. Jahrh. 1885. — EHatch, Grundlegung d. Kirchenverfass. Westeuropas i. frühen MA., übers. v. AHarnack 1888.

Chlodwig's Übertritt zum Christentum und Gregor's Missionsunternehmen bei den Angelsachsen begründen die Geschichte der römisch-katholischen Kirche bei den Germanen. Im 7. und 8. Jahrh. erlischt der Arianismus; im 8. muss Rom den Schwerpunkt seiner Politik in die romanisch-germanischen Reiche verlegen. Das neubekehrte England und Deutschland wurden sofort römisch; Pippin und Karl der Grosse kamen dem Papst entgegen. Zunächst gewann der neue Weltstaat der Franken mehr als der Papst; aber bald zeigte es sich, dass dieser aus der Verbindung den höchsten Vorteil zog, nicht weil die Idee des christlichen Kaisers an sich weniger bedeutete als die des Nachfolgers Petri, sondern weil jene die Grundlage eines wirklichen Weltreiches erforderte, das doch nur vorübergehend geschaffen werden konnte.

Das geistige Leben und die Theologie hat bis z. Z. Karl's d. Gr. keine fortschreitende Geschichte; die karolingische Epoche ist ein grosser und in mancher Hinsicht verfehlter Versuch einer Renaissance der Antike, somit auch der Vätertheologie. Was von Theologie bis gegen d. J. 800 vorhanden ist, ist Kompendium und Exzerpt (Isidor v. Sevilla, Beda, später Rabanus), gewissermassen Institution, wie die ganze Religion. Durch Beda und Alcuin wird Augustin wieder erweckt. Es war schon ein gewaltiger Fortschritt, dass man ihn wirklich wieder zu verstehen begann — z. T. besser als Gregor (Alcuin, Agobard u. A.) —; aber als selbständiger Denker kann doch nur Scotus Erigena angesehen werden, dessen am Areopagiten und Augustin gebildeter mystischer Pantheismus (*„de divisione naturae“*) jedoch völlig wirkungslos blieb. Das Bildungsstreben des 9. Jahrh. war ein sehr respektables (s. die uns erhaltenen Handschriften). Es bemächtigte sich von England aus (Theodor von Tarsus, Beda, Alcuin) des Kontinents und erhielt durch die in Italien nie ganz erloschene Bildung Unterstützung. Aber in den grossen Erschütterungen seit dem letzten Viertel des 9. Jahrh. schien Alles wieder zu versinken. Die dogmatischen Kontroversen des Zeitalters entspringen teils aus bisher verdeckten und nun wieder bestimmt gezogenen Konsequenzen des Augustinismus, teils aus dem Verhältniss zum Orient. Eine besondere Beachtung verdient die Fortbildung der Praxis und Theorie der Messe und Busse.

§ 57. Der adoptianische Streit.

AHauck, a. a. O. II. — PGams, KGesch. Spaniens II.

Im Abendland war nach schweren Kämpfen die Christologie des 5. Konzils zum Siege gekommen, und trotz des 6. Konzils verdrängte die mystische, verkappt monophysitische Anschauung die streng chalcedonensische, da die superstitiösen Vorstellungen vom Abendmahl jene begünstigten. Spanien wurde von dieser Entwickelung weniger beeinflusst. In der mozarabischen Liturgie stand die augustinische Formel von der passio filii adoptivi. Elipandus, der herrschsüchtige, von nationalem Stolz erfüllte Bischof von Toledo, machte um 780 die alte Lehre geltend, dass Christus seiner menschlichen Natur nach filius dei adoptivus sei, die Erlösten also im vollen Sinne Brüder des Menschen Jesus. Wahrscheinlich wollte er eine von Rom unterschiedene Formel als Ausdruck der Orthodoxie, die nur in Spanien zu finden sei. Mit

innerer Überzeugung und hoher Wertschätzung der menschlichen Person Jesu hat sie der Bischof Felix von Urgel vertreten, der im Reiche Karl's sass (Lektüre antiochenischer Schriften ist wahrscheinlich). Nachdem in Spanien Beatus und Eterius die Gegenlehre verfochten hatten, griffen die fränkischen Theologen, vor Allem Alcuin, ein. Monophysiten und Nestorianer standen sich unter neuen Kappen gegenüber; Karl aber war der Anlass willkommen, sich als den Hüter der Orthodoxie und Herrn der Kirche zu erweisen. Der Adoptianismus wurde auf den Synoden zu Regensburg 792, Frankfurt 794, Aachen 799 verdammt, dem Felix wiederholt der Widerruf abgepresst, das fränkische Spanien durch Theologie und sanfte Gewalt (Leidrad) zur Einheit des mystischen Glaubens zurückgerufen. Die Lehre des Joh. Damascenus, die die Menschennatur in Christus unpersönlich fasste und sie als die angenommene Natur des Logos mit ihm in völlige Einheit setzte, siegte auch im Abendland. Alcuin drückt sich so mystisch und überschwänglich aus wie Cyrill. Doch haben sich trotz der realistischen Abendmahlslehre, die den geschichtlichen Christus verdrängte und einen feinen Monophysitismus forderte, augustinisch-adoptianische Gedanken bei den späteren Theologen des MA. erhalten.

§ 58. Der Prädestinationsstreit.

JWiggers i. d. ZhTh. 1859. — JWeizsäcker i. JDTh. 1859. — Monographie über Hinkmar von HSchrörs 1884.

Das herrschende Kirchensystem war semipelagianisch; aber im 9. Jahrh. wurde Augustin wieder eifrig studirt. Dass in der Krisis, welche dadurch entstand, der Augustinismus trotz aller gut augustinischen Redensarten doch nicht wieder hergestellt wurde, ist ein Beweis für die Macht der Kirchenpraxis. Der Mönch Gottschalk von Orbais machte die Prädestinationslehre mit der Kraft Augustin's geltend, zugleich als die eigentliche Haupt- und Stammlehre, in ihr den Schlüssel für die Rätsel seines eigenen Lebens findend. Er verkündigte die praedestinatio gemina (ad vitam et ad mortem), meinte aber doch, dass Gott nur das Gute bestimmt, das Böse bloss vorhergewusst habe. Nicht was er sagte (Fulgentius und Isidor hatten nicht anders gelehrt), sondern wie er es der Kirche vorhielt, erweckte ihm Feinde. Er wurde zu Mainz (848) von Rabanus, zu Chiersey (849) von Hinkmar verurteilt und als „miserabilis monachus" in Haft genommen, aus der er nie be-

freit worden ist, weil er jeden Widerruf verweigerte. Aber auf seine Seite traten die bedeutendsten Theologen, nicht sowohl um mit dem Augustinismus Ernst zu machen, als um Hinkmar Schwierigkeiten zu bereiten und die augustinischen „Worte" als Traditionalisten zu schützen. Namentlich aus dem Reiche Lothar's kam der Widerspruch gegen die Raban-Hinkmar'sche These, die Prädestination sei aus der Präscienz abzuleiten und auf die Heiligen zu beschränken. Hinkmar suchte sich gegen die Schaar der Alcuinschüler (Prudentius v. Troyes, Ratramnus, Lupus v. Ferrières, Servatus Lupus, Remigius v. Lyon, die provençalischen Bischöfe) auf der Synode zu Chiersey 853 dadurch zu decken, dass er in den „Kapiteln" dem Augustinismus grosse Konzessionen machte, aber doch seine Lehre von einer Prädestination, dem universalen Heilswillen Gottes u. s. w. beibehielt. Es kommt in diesen objektiv und subjektiv unwahrhaftigen „Kapiteln" das, um was es sich handelte, gar nicht mehr deutlich zum Ausdruck. Die, welche mit dem Munde den ganzen Augustinismus bekannten, meinten damals den halben, und die, welche, wie Hinkmar, Einiges unterschlugen, wollten ihn in Wahrheit gar nicht. Im Erzbistum Sens und im südlichen Frankreich befriedigten die Beschlüsse von Chiersey nicht. Zu Valence 855 wurde die gemina praedestinatio proklamirt und überhaupt der Augustinismus verkündigt. Auf den grossen Synoden der drei Reiche zu Savonières (859) und Toucy (860) wurde dann nicht sowohl eine Einigung erzielt, als vielmehr die Kontroverse durch Übereinkunft paralysirt. In Wahrheit siegte der Hinkmar'sche Lehrbegriff d. h. der Gregor's I. Die Lehren von dem Universalismus des Heilswillens Gottes, von der prompten und sicheren Wirksamkeit der Sakramente und von der Konkurrenz des freien Willens blieben bestehen; die Prädestinationslehre erschien wieder als ein dekoratives Element der Theologie. Nur in dieser Gestalt war sie mit dem empirischen Kirchentum vereinbar.

§ 59. Der Streit über das filioque und über die Bilder.

CJHefele, Konzil.Gesch. III.[2] — APichler, Gesch. d. kirchl. Trennung zwischen dem Orient u. Occident. 2 Bde. 1864f.

Die augustinisch-spanische Formel „filioque" (s. oben S. 189) war im Frankenreich rezipirt (s. die Synode von Gentilly 767) und wurde von den Theologen Karl's (libri Carolini; Alcuin, de process. s. s.) verteidigt. Zu Aachen 809 beschloss die fränkische

Kirche, dass das filioque in das Symbol gehöre. Dieser Beschluss war durch eine schwere Unbill provozirt, welche abendländische Pilger in Jerusalem zu erleiden hatten. Der Papst billigte zwar die spanisch-fränkische Lehre, verweigerte aber die Aufnahme des Stichworts ins Symbol. Erst im 10. Jahrh. scheint es Rom rezipirt zu haben. Hat Karl die sich öffnende Kluft zwischen Orient und Occident durch das „filioque" erweitert und den Papst dabei nur zum halben Bundesgenossen gehabt, so entfernte er sich von der Orthodoxie des Orients noch mehr durch seine Ablehnung der Bilderverehrung, die doch auch der Papst guthiess. Die Tradition der fränkischen Kirche und ein augustinisches Element (bei Karl vielleicht auch ein aufklärerisches) bestimmten die Haltung der Abendländer. Zu Frankfurt 794 wurden die Bestimmungen des 7. Konzils abgelehnt, jedoch auch die Beschlüsse der Synode von 754 verworfen. Das Selbstbewusstsein der fränkischen Kirche nahm die sechs ersten Konzilien als Ausdruck des kirchlichen Altertums hin, wollte sich aber auf modernen Konzilien nichts von Byzanz vorschreiben lassen. Die „libri Carolini" — das Manifest theologischen Könnens, fränkisch-kirchlicher Selbständigkeit und einer gewissen Aufklärung (abgedruckt bei MIGNE, Patrol. Lat. Bd. 98) — halten den altkirchlichen Standpunkt fest: man will die Bilder nicht verehren, auch nicht stürmen, sondern fromm gebrauchen. Diese Haltung haben noch Ludwig (Synode zu Paris 825) und Hinkmar eingenommen; andere fränkische Theologen wie Agobard und Claudius schritten noch weiter vor. Die Päpste bewahrten kluges Schweigen, und allmählich kam im Abendland von Rom aus auch die 7. bilderfreundliche Synode zur Anerkennung.

§ 60. Die Fortbildung der Praxis und Theorie der Messe (des Abendmahlsdogmas) und der Busse.

JBACH, a. a. O. — LJRÜCKERT i. Hilgenfeld's Ztschr. 1858. — HREUTER, a. a. O. I. — CHOISY, Paschase 1888. — Geschichte d. Abendmahlslehre v. AWDIECKHOFF, AEBRARD, AKAHNIS. — GESTEITZ, D. röm. Busssakrament 1854. — HWASSERSCHLEBEN, Die Bussordnungen der abendländischen Kirche 1851; ders., Die irische Kanonsammlung.[2] 1885. — HJSCHMITZ, Die Bussbücher der Kirche 1883. — HBRUNNER, Deutsche Rechtsgesch. I. II. 1887 f.

Die Vorstellung des Bildes wurde in steigendem Masse vom Abendmahl ferngehalten; man lebte in einer Welt der Mirakel und der Sakramente, um so grösser musste die Neigung werden, den Inhalt des höchsten Sakraments ausschweifend zu schildern,

um es aus der Masse des Heiligen hervorzuheben; die Christologie, die den geschichtlichen Christus hinter der Einheit der „Naturen" verschwinden liess, forderte ein immer gegenwärtiges christologisches Mysterium, das empfunden und genossen werden kann; die Messe galt als das Hauptstück und Kompendium der Religion; die Vorstellung von Gottes Eigenschaften konzentrirte sich mehr und mehr in der einen, dass er die allmächtige, wunderwirkende Willkür ist — alle diese Momente wirkten zusammen, um das Ergebniss herbeizuführen: im Abendmahl ist der geschichtliche Leib Jesu Christi gegenwärtig; denn die Elemente werden in ihn verwandelt. Die Gleichung zwischen dem sakramentalen und dem wirklichen (geschichtlichen) Leibe Christi konnte um so leichter vollzogen werden, als man ja diesen selbst von dem Moment der Menschwerdung ab als einen von der Gottheit assumirten, pneumatischen (mysteriösen) betrachtete und ganz doketische Ansichten über ihn hegte, wie z. B. die Kontroverse über die Geburt Jesu aus Maria clauso utero beweist. Die neue Lehre vom Abendmahl wäre ohne Schwierigkeit im karolingischen Zeitalter formulirt worden, weil sie faktisch bereits vorhanden war, hätte nicht das damals wieder aufgelebte Studium des Sakramentsbegriffs Augustin's und seiner spiritualistischen Abendmahlslehre hemmend eingewirkt. Paschasius Radbertus, Abt zu Corbie, der die erste Monographie über das Abendmahl (de corpore et sanguine domini 831) geschrieben hat, war einerseits Augustiner und reproduzirte mit wirklichem Verständniss und innerem Anteil die augustinische Lehre, dass die Handlung dem Glauben gehöre und eine geistliche Speisung darstelle; aber andererseits führte er sie in die realistische volkstümliche Lehre über, dass durch ein Allmachtswunder in jeder Messe die Elemente innerlich aber wirklich in den von Maria geborenen Leib umgewandelt und nun Gott als Opfer dargebracht werden. Äusserlich tritt in der Regel keine Veränderung ein, damit der Leib Christi nicht mit den Zähnen zerbissen werde. Gott schafft dieses Wunder, das P. als Schöpfungswunder fasst; der Priester lässt nur die Aufforderung an Gott ergehen. Aber wenn auch die h. Speise nun wirklich der wahrhaftige Leib Christi selbst ist (der sinnenfällige Schein der Elemente ist das Symbol), so bleibt es doch dabei, dass nur die Gläubigen die geistliche Speisung zur Unsterblichkeit erhalten, nicht aber die Ungläubigen. Paschasius hat weder die hierarchischen noch die „objektiven"-Konsequenzen

der Wandelungslehre sämmtlich gezogen, sondern hat versucht, das Mirakel dem Glauben zuzuordnen. Er ist auch nicht in erster Linie Theologe der Messe gewesen, sondern wollte Theologe im Sinn Augustin's und der griechischen Mystiker sein. Dennoch kam ihm ein unerwarteter Widerspruch. Rabanus sprach sich gegen diese Lehrfassung in einem Brief an Eigil aus, und Ratramnus, Mönch zu Corbie, fand in seiner Schrift an Karl den Kahlen (*de corpore et sanguine domini*), dass Paschasius dem „spirituale" Augustin's nicht gerecht geworden sei. Aber seine eigenen Ausführungen leiden an der altkirchlichen Unklarheit. Augenscheinlich will er, wie in dem Streit über den uterus clausus der Maria, als guter Augustiner das plumpe Allmachtswunder contra naturam beseitigen und auf das „spiritualiter geri" im Interesse des Glaubens allen Nachdruck legen; aber da auch er an dem Vorhandensein des corpus domini nach der Konsekration nicht zweifelt, so muss er zwischen dem wirklichen Leib und dem Leib unterscheiden. Der geborene, gekreuzigte Leib ist nicht im Sakrament — das ist altkirchlich gedacht —, aber in dem Sakrament ist die Kraft des Leibes Christi als einer invisibilis substantia und insofern der pneumatische, nur dem Sinne der Gläubigen zugängliche Leib selbst. In einigen Ausführungen kam Ratramnus übrigens dem Paschasius noch mehr entgegen; doch ist die deutlichste Vorstellung die des „*potentialiter creari in mysterio*"; aber eben diese Vorstellung war den abergläubischen Zeitgenossen nicht mehr deutlich; sie wollten mehr als eine Glaubensrealität und eine Seelenspeise. Paschasius hatte das entscheidende Wort gesprochen. Die Schauer jeder Messe schienen es zu bestätigen und wurden selbst durch die Kraft der sicheren Formulirung der Lehre erhöht. Menschwerdung und Kreuzesopfer wiederholen sich in jeder Messe. Was reicht dann an diese heran? Man brauchte den alten Wortlaut der Messgebete nicht zu ändern, die, wenn sie von dem Opfer handelten, das Lobopfer betonten; denn wer merkte auf die Worte? Die Messe als Opferhandlung, in der der Gottmensch Gott dargebracht wurde, hatte aber ihre Spitze schon lange nicht mehr am Genuss, sondern an dem sündentilgenden und Übel wegschaffenden Vollzug. Sie war in das grosse Entsühnungsinstitut aufgenommen, und man häufte die Messen ohne Kommunion (Seelenmessen), um Gott zu besänftigen. Das uralte Element der Kommemoration der Feiernden hatte sich besonders seit den Tagen Gregor's I. selbständig ge-

macht und die Kommunion gleichsam in eine zweite Feier verwandelt. Die erste Feier, die Messe, gehörte den Laien nur insofern, als sie eine besonders wirksame Form der Fürbitte der Kirche zur Erleichterung der Sündenstrafen darstellte. Dies war die allein deutliche Wirkung der Handlung — ein winziger, nur durch Summationen erheblicher Effekt eines ungeheuren Mysteriums!

Die Messe war dem Bussinstitut untergeordnet; in diesem spielte sich das religiöse Leben ab. Die Strafe regierte die Welt und die Gewissen. Der Gottesbegriff der allmächtigen Willkür, der Vergeltung und der Nachlassung, eine christliche Modifizirung des altrömischen, war der herrschende. Er hatte die Vorstellung zur Folge, dass es auf Verdienste ankomme und auf Satisfaktionen, um die durch die Sünde herbeigeführten, sich immer wiederholenden Kontraktbrüche zu kompensiren. So hatte schon Gregor I. gelehrt; aber diese Anschauung floss bei den germanischen Völkern mit ihren nationalen Rechtsvorstellungen und -bestimmungen zusammen. Da nun die abendländische Kirche nicht wie die morgenländische die Rechts- und Sittenpflege dem Staat allein überliess, vielmehr selbst erziehend und strafend eintrat, so entwickelte sich parallel dem Rechtsinstitut des Staats das Bussinstitut der Kirche. Die detaillirte Ausbildung dieses Instituts war eine Folge der Übertragung der Bussdisziplin in den Klöstern auf die Weltgeistlichkeit und die Laien und ist von der iroschottischen resp. angelsächsischen Kirche ausgegangen. Aber in der Angst vor den Sündenstrafen, der Hölle und dem Fegfeuer sind die Laien der Praxis entgegengekommen und haben den Einfluss der Kirche auf den gesammten Bereich auch des privaten Lebens selbst herbeigeführt. Eine gewisse Vertiefung des Sündenbegriffs war die Folge: man suchte die Kirche auf, nicht nur der groben Sünden wegen, sondern auch um der „Sündenwurzeln“ und der verborgenen Verfehlungen willen (Völlerei, geschlechtliche Lust, Habsucht, Zorn, Verstimmung, Angst und Widerwille des Herzens, Aufgeblasenheit, Stolz), die man nun auch für Todsünden hielt; allein jene Vertiefung wurde aufgewogen durch die abstumpfende Bereitschaft, sich stets als Sünder zu bekennen, und durch die Vorstellung, dass Fürbitten und Satisfaktionen an sich die Kraft haben, die verdienten Strafen aufzuheben. In Wahrheit dachte man viel mehr an die Strafe und ihre Beseitigung als an die Sünde. Im karolingischen Zeitalter

wurde die hierarchische Seite des Bussinstituts noch wenig entwickelt und auch die dogmatische Theorie blieb noch zurück; aber die Satisfaktionen erfuhren eine neue Ausbildung im Zusammenhang mit der durch die freiwillige Beichte übernommenen Bussübung. 1) Zu den alten, mehr oder minder willkürlichen Bestimmungen in Bezug auf Auswahl und Dauer der kompensirenden Strafen (Gebete, Almosen, lamentationes, zeitweiliger Ausschluss) treten in steigendem Masse Bestimmungen aus dem ATlichen Gesetz und den germanischen Rechtsordnungen. Jene hatten die Folge, dass die Ausmessung der Kompensationsstrafen selbst in das Licht einer göttlichen Ordnung rückte, 2) die Kompensationsmittel galten als Dinge, an denen Gott eine Freude habe, die also an sich, wenn keine Verfehlung vorliegt, Verdienste begründen; als das wirksamste musste der Opfertod Christi gelten; also war die Wiederholung dieses Todes (pretii copiositas mysterii passionis) das wirksamste und bequemste Mittel (Seelenmessen); daneben musste man sich der Heiligen versichern, denn ihre Interzessionen müssen wirksam sein, da Gott von ihnen nichts verlangen kann, sie ihm also wertvolle Geschenke zu bringen vermögen, 3) da die Bussleistungen einen dinglichen Wert vor Gott haben, so können sie vertauscht resp. bei reuiger Gesinnung verringert werden; hier besonders tritt die Kirche ein, indem sie solche Vertauschungen gütig anordnet; so entstand ein ganzes System von Nachlassungen, Vertauschungen und Ablösungen, zu dessen Aufbau das germanische Recht mitgewirkt hat (Entstehung der Ablässe; die Nachlassungen sind uralt), 4) ausser Vertauschung ist aber auch Stellvertretung möglich; hier hat das germanische Recht noch stärker eingewirkt; doch hat die Vorstellung an der Auffassung Christi und der Heiligen als Stellvertreter auch eine kirchliche Wurzel, 5) die ganze Auffassung hatte die Folge, dass man durch die Ableistung der Busse nicht sowohl Gott den Vater wiederzugewinnen, als vielmehr Gott dem Richter zu entfliehen begehrte! Diese seelenmörderische Praxis hat den Augustinismus vollends umgebogen; sie hat die Christologie schon zur Zeit Gregor's I. beeinflusst, und sie hat dann in der klassischen Zeit des MA. auf alle aus dem Altertum stammenden Dogmen entscheidend eingewirkt und neue geschaffen.

Siebentes Kapitel.

Geschichte des Dogmas im Zeitalter Clugny's, Anselm's und Bernhard's bis zum Ende des 12. Jahrhunderts.

HReuter a. a. O. — HvEicken, Gesch. u. System d. MAlichen Weltanschauung 1887.

Durch das Bussinstitut war die Kirche die entscheidende Macht des Lebens in der abendländischen Kirche. Ein Aufschwung der Kirche musste daher der gesammten abendländischen Christenheit direkt zu gut kommen. Dieser Aufschwung ist seit dem Ende des 10. Jahrh. eingetreten und hat bis zum 13. Jahrh. fortgewirkt, in dem die Herrschaft der Kirche und das System der mittelalterlich kirchlichen Weltanschauung vollendet ist. Betrachtet man das Christentum als Lehre, so erscheint das Mittelalter fast wie ein Anhang zur Geschichte der alten Kirche; betrachtet man es aber als Leben, so ist das alte Christentum erst in der mittelalterlich-abendländischen Kirche zu voller Ausgestaltung gekommen. Im Altertum standen der Kirche die Motive, Massstäbe und Vorstellungen des antiken Lebens als Schranken gegenüber. Sie hat diese Schranken, wie die griechische Kirche zeigt, nie zu überwinden vermocht: das Mönchtum steht neben der Kirche, die Weltkirche ist die alte Welt mit christlicher Etiquette. Aber die abendländische Kirche des MA. hat die ihr eigentümlichen Massstäbe der mönchischen Askese und der Beherrschung des Diesseits durch das Jenseits viel sicherer durchzusetzen vermocht, weil sie nicht eine alte Kultur neben sich hatte. Allmählich ist sie so erstarkt, dass sie schliesslich auch den alten Feind, die aristotelische Wissenschaft, in ihren Dienst zu nehmen und zu einem Machtmittel umzuschaffen vermocht hat. Sie hat sich alle Elemente des Lebens und Wissens unterworfen. Die innere Kraft ihres Wirkens war die augustinisch-asketische Frömmigkeit, die in immer wiederholten Neubildungen des Mönchtums hervorbrach, die äussere war der römische Papst, der als Nachfolger Petri das Recht Christi und der römischen Cäsaren zugleich geltend machte.

§ 61. Der Aufschwung der Frömmigkeit.

AHarnack, D. Möncht.[3] 1886. — KLamprecht, Das deutsche Geistesleben unter den Ottonen i. d. Ztschr. f. Geschichtsw. VII, 1 S. 1 ff. — ANeander, D. h. Bernhard (hrsg. v. Deutsch 1889). — HHüffer, D. h.

Bernhard I 1886. — ARitschl i. d. Stud. u. Krit. 1879 S. 317f. — Deutsche Geschichte von KWNitzsch, WGiesebrecht u. s. w.

Von Quedlinburg (Mathilde) und Clugny ist der neue Aufschwung der Frömmigkeit ausgegangen; die gregorianischen Päpste, die neuen Kongregationen und Bernhard haben ihn durchgesetzt; die Laien kamen ihm lebhafter entgegen als die Weltkleriker, an die er grössere Anforderungen stellte; in dem Kreuzzugs-Enthusiasmus und den unzähligen Klosterstiftungen stellt er sich am deutlichsten dar. Strenge Zucht in den Klöstern, mönchische Regulirung der Weltgeistlichkeit, Herrschaft der mönchisch regulirten Kirche über die Laienwelt, die Fürsten und Nationen — das waren die Ziele. Auf dieser Grundlage allein schien es möglich, ein wahrhaft christliches d. h. weltflüchtiges Leben zu erzeugen. Das ganze Diesseits soll dem Jenseits dienen: höchste Anspannung der Weltherrschaft der Kirche, um die vollkommenste Überwindung der Welt d. h. Weltflucht zu gewinnen. Freiheit von der Welt schien nur unter der Bedingung der Weltherrschaft möglich Auch solche Mönche haben sich von dieser Dialektik blenden lassen, die den Widerspruch zwischen dem Zweck und dem Mittel wohl fühlten und den direkten Weg, Weltflucht durch Weltflucht zu verbreiten, für ihre Person vorzogen. Aber die Kirche war ja auch der Gottesstaat, nicht nur die individuelle Beseligung! Darum entflammten auch sie die Gemüter zum Kampf gegen simonistische Fürsten und weltsüchtige Kleriker. Um den Schmerzenszug der Weltverneinung vollkommen auszuprägen, dazu waren Germanen und Romanen noch zu jugendlich. Der gewaltthätige Charakterzug der Welteroberung verband sich mit ihm und schuf jene merkwürdige Stimmung, in welcher blitzartig Kraftgefühl und Demut, Genusssucht und Verzicht, Grausamkeit und Sentimentalität wechselten. Man wollte nichts von dieser Welt, sondern nur den Himmel, und man wollte doch diese schöne Erde besitzen.

Der religiöse Individualismus wurde zunächst noch nicht entzündet (doch s. die Ketzereien, die schon im 11. Jahrhundert Eingang fanden, teils importirt aus dem Osten — Bogomilen —, teils spontan entstanden); wohl aber brachte man aus dem h. Lande, in das man Kreuzzugsablässe mitnahm, Anschauungen zurück. Das Christusbild wurde wiedergewonnen, und die Frömmigkeit wurde durch die lebendigste Vorstellung von dem leidenden und sterbenden Erlöser belebt: man muss ihm auf allen Stufen des

Leidenswegs folgen! Damit trat an die Stelle des ausgeschiedenen „Adoptianismus“ doch wieder der Mensch Jesus in den Vordergrund, und die negative Askese erhielt eine positive Form und ein neues sicheres Ziel. Die Töne der Christusmystik, welche Augustin nur unsicher angeschlagen hatte, wurden zu einer hinreissenden Melodie. Neben den sakramentalen Christus trat — die Vermittelung bildete die „Busse“ — das Bild des geschichtlichen, die Hoheit in der Demut, die Unschuld in dem Leiden, das Leben in dem Tode. Es ist unermesslich, welche Wirkungen diese an dem „Ecce homo“ neugestimmte Frömmigkeit gehabt und wie mannigfaltig sie sich entwickelt hat. Zu kräftiger und ergreifender Darstellung hat sie zuerst der h. Bernhard gebracht, der das religiöse Genie des 12. Jahrhunderts und darum auch der Führer der Epoche gewesen ist — Augustinus redivivus, zugleich aber der gewaltigste Kirchenfürst. Soweit Bernhard ein System der Kontemplation darbietet und den Stufengang der Liebe (caritas und humilitas) bis zum Exzess schildert, soweit hat er Augustin nacherlebt. Auch seine Sprache ist von der der Konfessionen bestimmt. Aber in der passionirten Christusliebe ist er über Augustin hinausgeschritten. „Die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist“, vor dem Leiden und der Demut (Devotion), ist ihm aufgegangen, wie vielleicht keinem abendländischen Christen zuvor. Er verehrte Kreuz, Schmach und Tod als die Gestalt des Göttlichen, das auf Erden erscheint. Das Studium des Hohenliedes und die Kreuzzugsbegeisterung führten ihn vor das Bild des gekreuzigten Heilandes als des Bräutigams der Seele. In dieses Bild versenkte er sich; in ihm strahlte ihm die Liebe und leuchtete ihm die Wahrheit leibhaftig. Die Sinnlichkeit der Anschauung der Wunden Christi verschmolz sich ihm mit der geistlichen Erhebung, die aber stets auf der Grundlage der kirchlichen Bussordnung ruhen sollte. Bernhard hat die neuplatonischen Exerzitien des Aufstiegs zu Gott mit der Betrachtung des gekreuzigten Erlösers verbunden und die Subjektivität der Christusmystik und -lyrik entfesselt. Diese Betrachtung hat ihn in seinen Sermonen über das Hohelied zu einer Selbsbeurteilung geführt, die nicht selten die Höhe paulinischen und lutherischen Heilsglaubens gewinnt (*„non modo iustus sed et beatus, cui non imputabit deus peccatum“*). Aber andererseits hat auch er den Tribut aller Mystik bezahlen müssen, nicht nur sofern das Gefühl besonderer Erhebung mit dem der Verlassenheit abwechselte, sondern

auch sofern er eine pantheistische Wendung nicht abzuwehren vermochte. Wie Origenes lehrte auch Bernhard, dass man von dem Christus im Fleisch zu dem Christus κατὰ πνεῦμα aufsteigen müsse, dass das Geschichtliche eine Stufe sei. Aller Mystik ist in der Folgezeit dieser Zug geblieben; sie hat von Bernhard, den man wie einen Propheten und Apostel verehrte, die Christuskontemplation gelernt; aber sie hat zugleich den pantheistischen Zug übernommen. Das „excedere et cum Christo esse" heisst, dass die Seele in den Armen des Bräutigams aufhört, ein eigenes Selbst zu sein. Wo aber die Seele in die Gottheit untergeht, da löst sich die Gottheit in das All-Eine auf.

Unermesslich ist die Bedeutung der neuen Christusanschauung für die Christologie gewesen. Man behielt das Schema der beiden Naturen freilich bei; aber in Wahrheit gab es neben dem sakramentalen Christus einen zweiten, den Menschen Jesus, dessen Gesinnung, Leiden und Thaten göttliches Leben darstellen und fortpflanzen. Er ist Vorbild und Kraft; auch sein Todesopfer ist das Opfer des Menschen, in dem Gott war. So kam hier die augustinische, schon von Ambrosius angebahnte Vorstellung zu ihrer Vollendung. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist diese neue Frömmigkeit (Liebe, Leiden, Demut) eine gewaltige Kraft in der Kirche. Aber wie Bernhard den Kontrast zwischen der Welt des christlich-frommen Gefühls und der hierarchischen Politik der weltherrschenden Kirche in sich selber darstellte, so haben auch die meisten Gläubigen in naiver Anhänglichkeit an die Kirche die Ideale der weltlichen Macht und der Demut für vereinbar gehalten. Noch ist der grosse Bettler von Assisi nicht aufgetreten, dessen Erscheinung eine Krisis in dem Gewoge von Weltflucht und Weltherrschaft hervorrufen sollte; aber am Ende des 12. Jahrhunderts umschwebten bereits zornige Flüche von „Häretikern" die Kirche, die in ihrer weltlichen Herrschaft und in der Veräusserlichung ihrer Gnadenspendungen die Züge des alten Babel erkannten, und Bernhard selbst hat die Päpste gewarnt.

§ 62. Zur Geschichte des kirchlichen Rechts.

FrMaassen, Gesch. d. Quellen u. Litt. des kanonischen Rechts I 1870. — JFvSchulte, Gesch. der Quellen d. Kirchenrechts I u. II 1875. — PHinschius, Kathol. Kirchenrecht. — HSDenifle, Univers. d. MA. 1885. — GKaufmann, Geschichte d. deutschen Univ. I 1888.

Was je einmal von Päpsten beansprucht worden, erscheint

in der grossen Fälschung Pseudoisidor's zusammengefasst und als uraltes päpstliches Recht dargestellt: die Unabhängigkeit der Kirche und ihrer Organe von den Laien und die päpstliche Herrschaft über die Bischöfe und die Nationalkirchen. Auf dieser pseudoisidorischen Grundlage bauten die Päpste der Folgezeit. Nicht um Theologie war es ihnen zu thun, sondern, als Römer, um die Ausbildung des Rechts, das sie als ein göttliches für sich in Anspruch nahmen. In dem Streit zwischen Kaiser und Papst handelte es sich darum, wer der wirkliche Rektor des Gottesstaats sein sollte und wem die Bischöfe zu unterstehen haben. Das reformirte Papsttum entwickelte sich unter den Impulsen Clugny's und Gregor's VII. zur autokratischen Macht in der Kirche und bildete demgemäss durch zahllose Dekretalen seine Gesetzgebung aus, nachdem es sich in Rom selbst von den letzten Resten älterer Verfassungszustände befreit hatte. Verbündet mit den Besten des Zeitalters haben die Päpste des 12. Jahrhunderts, nachdem sie die Investitur erlangt, ein neues Kirchenrecht zu entwerfen begonnen. Die Dekretalen traten neben die alten Canones, ja neben die Beschlüsse der alten Konzilien. Doch blieb strenggenommen ihr Ansehen noch schwankend.

Niemals hätte das Papsttum, indem es sich als jurisdiktionelle Oberinstanz entwickelte, in der Kirche, die doch Glaubens- und Kultusgemeinschaft ist, die monarchische Leitung in Bezug auf Glaube und Sitte erlangen können, wäre nicht in unserer Periode die Verquickung von Dogma und Recht perfekt geworden. Die Form des Dogmatischen trat in Rom selbst hinter der des Rechts (lex dei) vollständig zurück, und die romanisch-germanischen Völker waren zunächst wehrlos; denn als römische Rechtsordnung war die Kirche einst zu ihnen gekommen. Die grossen Päpste waren Mönche und Juristen. Die juristisch-wissenschaftliche Behandlung aller Funktionen der Kirche wurde die höchste Aufgabe. Das Studium des Rechts übte einen ungeheuren Einfluss auf die denkende Betrachtung der Kirche in der ganzen Breite ihrer Existenz aus. Was sich früher aus zwingenden Verhältnissen heraus entwickelt hatte, die Kirche als Rechtsinstitut, wurde nun durch den Gedanken befestigt und ausgebaut. Der Geist der Jurisprudenz, der sich über den Glauben der Kirche lagerte, begann sich auch die überlieferten Dogmen unterzuordnen. Hier hat die Scholastik eine starke Wurzel; aber man darf nicht vergessen, dass von Tertullian her die abendländischen Dogmen

für eine juristische Behandlung zubereitet waren, aus der sie z. T. entstanden sind. Auf auctoritas und ratio gründet sich die Dialektik der Juristen. Es gehört mit zu den grossen Kontrasten des MA.'s — Bernhardinische Frömmigkeit und römisch-juristisches Denken! Auf diesem Wege sollte die Kirche zur Gerichtsstube, zum Kaufhaus und zur Räuberhöhle werden. Aber in unserer Epoche stand sie noch am Anfang dieser Entwickelung.

§ 63. Der Aufschwung der Wissenschaft.

Geschichte der Philosophie v. FÜberweg, JEErdmann, AStöckl. — Gesch. der Logik v. CPrantl Bd. II—IV. — HReuter a. a. O. — FNitzsch i. d. RE². XIII S. 650 ff. — HSDenifle a. a. O. — GKaufmann a. a. O. — JHLöwe, Kampf zwischen d. Nominal. u. Realism. 1876. — SMDeutsch, P. Abälard 1883.

Scholastik ist die Wissenschaft des MA.'s. In ihr zeigt sich eine Kraftprobe des Denktriebes und eine Energie, alles Wirkliche und Wertvolle dem Gedanken unterzuordnen, wie vielleicht kein anderes Zeitalter eine solche bietet. Aber Scholastik ist allerdings Denken „aus der Mitte heraus"; denn wenn die Scholastiker auch überall auf die letzten Gründe zurückgingen, so sind diese nicht aus der Erfahrung und der wirklichen Geschichte gewonnen, obgleich die Erfahrung in steigendem Masse im Laufe der Entwickelung der MAlichen Wissenschaft berücksichtigt wurde. Auctoritas und ratio (dialektisch-deduktive Methode) beherrschen die Scholastik, die sich von der alten Theologie darin unterscheidet, dass die Autorität des Dogmas und der Kirchenpraxis eine fester gefügte ist, und dass man in der zugehörigen Philosophie (der antiken) nicht mehr lebte, sondern sie von aussen hinzubrachte. Ihre Grundvoraussetzung hat sie — wenigstens bis zur Zeit ihrer Auflösung — an der These, dass alle Dinge aus der Theologie zu verstehen, alle Dinge deshalb auch auf die Theologie zurückzuführen sind Diese These setzt voraus, dass der Denker sich selbst in der vollen Abhängigkeit von Gott empfindet. Die Frömmigkeit ist also die Voraussetzung der MAlichen Wissenschaft. Im Wesen der MAlichen Frömmigkeit selbst liegt aber die zur Wissenschaft führende Kontemplation begründet; denn Frömmigkeit ist die aus der stetigen Reflexion über die Beziehung der Seele auf Gott erzeugte, sich steigernde Erkenntniss. Also ist die Scholastik, sofern sie alle Dinge von Gott ableitet und in ihm wieder zusammenfasst, bewusst gewordene und exponirte Frömmigkeit. Eben deshalb ist sie

in der Wurzel von der Mystik nicht verschieden; der Unterschied liegt nur darin, dass in der Scholastik die Erkenntniss der Welt in ihrer Beziehung zu Gott ein selbständigeres, objektives Interesse gewinnt und die theologischen Lehren wo möglich bewiesen werden sollen, während in der Mystik die reflexive Abzweckung des Erkenntnissprozesses (zur Erhöhung der eigenen Frömmigkeit) stärker hervortritt. Auch wird in jener von der Dialektik in der Regel mehr Gebrauch gemacht, in dieser von der Intuition und den inneren Erlebnissen. Aber unbedenklich kann z. B. die Theologie des Thomas ihrem Ausgangspunkt und Ziele nach auch als Mystik bezeichnet werden, und umgekehrt gab es Theologen, die man herkömmlich Mystiker nennt, die aber in der Stärke des Triebes, die Welt zu erkennen und die Kirchenlehre ordnend zu verstehen, den sog. Scholastikern nichts nachgaben. Nicht nur der Zweck ist derselbe (Mystik ist die Praxis der Scholastik), sondern auch die Mittel (das autoritative Dogma der Kirche, die geistliche Erfahrung, die überlieferte Philosophie) sind dieselben. Die Spannungen, welche sich anfangs in der mittelalterlichen Wissenschaft einstellten, sind deshalb auch beseitigt worden, nachdem man die Kunst gelernt hatte, die dialektische Methode dem überlieferten Dogma und dem Frömmigkeitsstreben unterzuordnen.

Das MA. hat von der alten Kirche die h. Schrift, das wesentlich fertige Dogma, die Theologie, die zu diesem Dogma geführt hat, und einen Schatz klassischer, mit der Theologie lose zusammenhängender Litteratur und philosophisch-methodischer Lehren erhalten. In diesen Beigaben zum Dogma waren auch Elemente überliefert, die dem Dogma feindlich waren, oder es doch bedrohten (der Neuplatonismus und Aristotelismus). In der Theologie des Joh. Damascenus war der Versuch gemacht, alles Widerstrebende wissenschaftlich auszugleichen; aber dem Abendland konnte die Arbeit der Vermittelung dadurch nicht erspart werden. Im karolingischen Zeitalter waren seine Kräfte noch zu schwach, um mit den Kapitalien selbständig zu arbeiten, die es ererbt hatte. Einige Theologen lebten sich in Augustin ein — schon dieses Unternehmen hatte, wie wir gesehen haben, partielle Krisen zur Folge —, andere steckten sich in das fremde Gewand der klassischen Autoren; in den Schulen lernte man an den Schriften des Boethius und Isidor die Anfänge der dialektischen Methode und einen schüchternen Gebrauch der ratio. Selbständig

war, von Scotus Erigena abgesehen, kein Theologe. Wenn sie selbstbewusster werden, lehnen sie die Erkenntniss der Natur, des Teufels Buhlerin, und die Antike ab. Als formales Bildungsmittel konnten sie sie freilich nicht entbehren, und in steigendem Masse imponirte die Dialektik, d. h. jene Methode, welche zuerst Widersprüche aufdeckt, um sie dann zu lösen. Aus dem karolingischen Zeitalter läuft eine Kette wissenschaftlicher Überlieferung in gelehrten Schulen bis ins 11. Jahrh. Aber noch nicht Gerbert von Rheims brachte es zu epochemachender Wirkung, sondern erst die theologischen Dialektiker seit der Mitte des 11. Jahrh. Die philosophisch-theologische Hauptfrage der Zukunft ist schon damals erwogen worden, ob die Gattungsbegriffe über oder in den Dingen existiren, oder ob sie nur Abstraktionen sind (Boethius in Porphyr.; Realismus und Nominalismus). Der kirchliche Instinkt der Selbsterhaltung wandte sich dem Realismus zu, den die Mystik forderte. Als Roscellin in Folge seines Nominalismus zum konsequenten Tritheismus gekommen war, wurde mit diesem auch jene Denkweise als häretisch abgewiesen (1092). Mit grossem Misstrauen wurden die Dialektiker im 11. Jahrh. betrachtet. In der That griffen sie häufig nicht nur den rohen Aberglauben und die barbarische Denkweise in der Religion an, sondern gefährdeten auch die Orthodoxie oder das, was man für Orthodoxie hielt. Aber „Aufklärer" waren sie nicht. Sieht man näher zu, so stehen auch die kühnsten auf dem Boden der Kirche oder sind doch mit hundert Fäden an ihn geknüpft. Freilich alle Wissenschaft, auch die gebundenste, wird stets ein Element in sich schliessen, durch das sie den Glauben, der Ruhe begehrt, beleidigt; sie wird eine Frische und Freudigkeit zur Schau tragen, die der Devotion als Keckheit erscheint; ja sie wird, auch wenn sie im Ausgangspunkt und im Ziele sich mit der Kirche Eins weiss, niemals einen negativen Zug verleugnen können, weil sie mit Recht immer finden wird, dass die Prinzipien der Kirche in den konkreten Ausprägungen des Lebens deteriorirt und durch Aberglauben und Wünsche entstellt sind. So war es auch damals; aber wie der Aufschwung der Wissenschaft eine Folge des Aufschwungs der Kirche gewesen ist, so hat auch die Kirche schliesslich ihr eigenes Leben in der Theologie wiedererkannt.

In der Erhebung der Wissenschaft war ein Dreifaches gegeben: 1) die Vertiefung in die neuplatonisch-augustinischen Prinzipien aller Theologie, 2) die erhöhte Virtuosität in der

dialektischen Zergliederungskunst und der rationellen Beweisführung, 3) eine sich steigernde Beschäftigung mit den Kirchenvätern und den alten Philosophen. Die Gefahr jener Vertiefung war ein akosmistischer mystischer Pantheismus, und je naiver man dem Realismus huldigte, um so grösser war die Gefahr; die Gefahr der Dialektik war die Auflösung des Dogmas statt der Beweisführung; die Gefahr des Umgangs mit den Alten war die Verflüchtigung des geschichtlichen Christentums in den Kosmopolitismus, in eine blasse allgemeine Religionsphilosophie auf dem Boden der neutralisirten Geschichte. Eine eigentliche Philosophie neben der Theologie gab es bis zum Ende des 12. Jahrh. noch nicht; soweit etwas dem Ähnliches existirte, wurde es gefürchtet, und so geschah es, dass zunächst die sub 2) bemerkte Gefahr (Berengar und seine Freunde) am frühesten empfunden wurde. Die sub 1) markirte Gefahr wurde um so weniger bemerkt, als der grösste Theologe vor Thomas, Anselm, dessen Orthodoxie über jedem Zweifel stand, sich höchst unbefangen in den neuplatonisch-augustinischen Prinzipien bewegte. Vielleicht hätte er bereits die dialektische Wissenschaft, der er sich mit Virtuosität zu bedienen verstand, zu vollen Ehren gebracht und die Verträglichkeit der Mystik (meditatio) und Vernunft, des Autoritätsglaubens und der ratio, glaublich gemacht (*credo, ut intelligam* einerseits — *rationabili necessitate intelligere esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit* andererseits), hätten nicht Schüler von ihm, wie Wilh. von Champeaux, bedenkliche Konsequenzen des platonischen Realismus gezogen (die eine ruhende Substanz, das Erscheinende als Schein), und wäre nicht in Abälard ein kühnes wissenschaftliches Talent aufgetreten, das die Kirchenmänner abschrecken musste. Abälard fehlt der Zug des Aufklärers nicht ganz; aber er ist mehr kühn als konsequent gewesen, und sein „Rationalismus“ hatte an der Anerkennung der Offenbarung seine Schranke. Aber dem blossen Autoritätsglauben ist er — wenn auch längst nicht überall — doch entgegengetreten; er wollte wissen, was er glaubte, und er wollte zeigen, wie unsicher und widerspruchsvoll die unkontrolirte Orthodoxie und die für unfehlbar ausgegebene Überlieferung sei („Sic et Non“). So hat er die Grundlagen des Glaubens in gleicher Weise ins Auge gefasst, wie die im Dogma sich darstellenden theologischen Spitzen. Seine Gegner, vor Allem Bernhard, empfanden seine Trinitätslehre und die ganze Methode seiner Wissen-

schaft, die freilich bei ihm und den Schülern oftmals in formalistische Disputirkunst ausartete und mit unerträglichem Hochmut gepaart war, als fremd und häretisch; sie haben ihn deshalb verurteilt. Sie merkten gar nicht, dass die bedenklichsten Sätze des kühnen Erneurers teils von den Kirchenvätern stammten, teils Konsequenzen jener mystischen Gotteslehre waren, die sie selber teilten (so seine Geschichtsbetrachtung, die das geschichtliche Christentum zu Gunsten der griechischen Philosophie zu neutralisiren scheint; vergl. Justin). Noch paradoxer ist es, dass gerade Abälard, indem er einerseits jene Konsequenzen zog, andererseits eine Art von Konzeptualismus an die Stelle des Realismus setzte, dem nüchternen Denken einen materiellen Einfluss auf die Betrachtung der Grundprinzipien vergönnte, die pantheistischen Folgerungen der damaligen Orthodoxie beseitigte und so den Grund zur klassischen Ausgestaltung der MAlichen konservativen Theologie gelegt hat. Das kirchliche Dogma forderte den Realismus, aber war denkend nicht zu halten unter der vollen Herrschaft der mystischen neuplatonischen Theologie. Es bedurfte der Herabstimmung des platonischen Hochflugs, also des „Aristotelismus", wie man ihn damals verstand und wie er damals wirkte, nämlich als die Betrachtung der Dinge, nach der das Erscheinende und Kreatürliche nicht die transitorische Ausgestaltung des Göttlichen ist, sondern der übernatürliche Gott als Schöpfer im eigentlichen Sinn des Wortes die Kreatur hervorgerufen und mit Selbständigkeit begabt hat. Mit dieser Betrachtung hat Abälard wieder begonnen, und Manches, was zu seiner Zeit Widerspruch hervorrief, ist nachmals orthodox geworden. Doch es lag an ihm selbst, an den Fehlern seines Charakters, an der Unklarheit seiner Positionen und an manchen Heterodoxien, dass er nicht durchschlug. Er diskreditirte bei Bernhard und den Mystikern die „Wissenschaft" so sehr, dass die nächste Generation der Theologen einen schweren Stand hatte. Es hätte nicht viel gefehlt, so wären die Sentenzen des Petrus Lombardus, die mit einer gewissen wissenschaftlichen Freiheit die patristische Tradition, Meinung neben Meinung, zusammenstellen und eine zweckmässige Übersicht über die Lehre im Geiste der Kirche geben, verurteilt worden (1164. 1179). Walther von St. Victor eiferte gegen ihn wie gegen Abälard. Aber die Aufgabe der Theologie, eine Übersicht über das ganze Gebiet der Dogmatik zu liefern und Alles durchzudenken, war, einmal gestellt, nicht

mehr zu beseitigen, und in der Erledigung dieser Aufgabe kamen sich Abälardianer und Bernhardiner näher. Auch forderte der Verkehr mit Juden und Muhamedanern eine verständige Apologetik. Am meisten aber hat Hugo von St. Victor, der schon auf den Lombarden eingewirkt hat, für die Vereinigung der Richtungen gethan. Die neue Frömmigkeit, auch mit den allerneuesten Auflagen, Exerzitien und Erbauungsmitteln, konflagrirte am Ende des 12. Jahrh. allmählich, wenn auch noch nicht vollkommen, mit der dialektischen Wissenschaft. Dort wurde der naive Köhlerglaube, hier die Keckheit ausgeschaltet, mit der allerdings auch manche frische Erkenntniss verloren ging. Dies geschah unter den berauschenden Eindrücken der in Siegen strahlenden Kirche. Ihr Recht in Leben und Lehre wurde der würdigste Gegenstand der Erforschung und Darstellung. In diese Aufgabe verschmolz die andere, alle Dinge auf Gott zu beziehen und die Welterkenntniss als Theologie zu konstruiren. Doch erst im Laufe des 13. Jahrh. wird Patristik, Ekklesiastik, mystische Theologie und Aristotelismus in gewaltigen Systemen vereinigt. Die dogmatischen Werke des 12. Jahrh. tragen — vielleicht von Hugo's Arbeiten abgesehen — noch einen aggregirenden Charakter. Das Denken, wenn es mehr sein wollte, als Reproduktion und Meditation, wurde noch immer beargwöhnt.

§ 64. Arbeiten am Dogma.

Aus der Zahl der theologischen Zänkereien und der vereinzelten Verurteilungen hebt sich der Streit mit Berengar über das Abendmahl und die neue Fassung der Versöhnungslehre durch Anselm hervor. Nur sie bezeichnen einen Fortschritt in der Geschichte des Dogmas, das in unserer Periode sonst nicht bereichert worden ist.

A. Der Berengar'sche Streit.

JBach a. a. O. I. — HReuter a. a. O. — HSudendorf, Berengarius 1850. — LSchwabe, Stud. z. Gesch. d. 2. Abendmahlsstreits 1887. — JSchnitzler, B. v. Tours 1890.

Der zweite Abendmahlsstreit hat neben dem theologischen auch ein philosophisches und kirchenpolitisches Interesse. Das Letztere mag hier auf sich beruhen. Berengar, der Schüler Fulbert's von Chartres, ist der erste Dialektiker, der voll Zuversicht zu seiner Kunst, die mit der Vernunft selbst identisch sei, sich

gegen einen kirchlichen Aberglauben, der bereits nahezu ein Dogma war, wandte. Die Kritik an dem Abendmahlsdogma war aber bei der hervorragenden Stellung dieser Lehre eine Kritik an der herrschenden Kirchenlehre überhaupt. Nicht als negativer Aufklärer, sondern um die wahre Tradition der üblen Gewohnheit entgegenzusetzen, zugleich auch um sein Licht leuchten zu lassen, hat B. geschrieben (Zusammenfassung in der Schrift de sacra coena adv. Lanfrancum c. 1073) und Schule gemacht. Er sah in der herrschenden Wandelungslehre Unvernunft und erneuerte die augustinische Abendmahlslehre (wie Ratramnus, dessen Buch übrigens für das des Scotus Erigena galt und als solches zu Vercelli 1050 verurteilt wurde), um die *λογικὴ λατρεία* wiederherzustellen und die barbarische Mysteriensucht zu bekämpfen. Mit einem Brief an Lanfranc eröffnete B. den Streit und zeigte, dass die Annahme einer leibhaftigen Verwandelung absurd sei, dass also die Worte Christi tropisch zu verstehen seien. Die rein symbolische Auffassung hat er nicht gelehrt, vielmehr signum und sacramentum, wie die Väter, in der h. Handlung anerkannt: ein Heiliges tritt durch die „conversio" hinzu, aber ein unsichtbares Element, d. h. der ganze Christus; Brot und Wein werden nur beziehungsweise verändert. Die Gegenlehre streite mit der Vernunft, in der das göttliche Ebenbild beschlossen liegt; wer der „ineptia" huldigt, wirft somit sein göttliches Teil weg. B.'s Lehre wurde in seiner Abwesenheit zu Rom und Vercelli (1050) verdammt; er selbst wurde 1059 zu Rom zum Widerruf gezwungen und liess sich herbei, ein vom Kardinal Humbert aufgesetztes Bekenntniss zu unterschreiben, welches zeigte, dass B. die herrschende Lehre nicht übertrieben hatte; denn in dem Bekenntniss hiess es, dass die Elemente nach der Konsekration nicht nur Sakrament seien, sondern der wahre Leib Christi *(sensualiter, non solum sacramento)*, der denn auch von den Zähnen der Gläubigen zerbissen werde. B., in den folgenden Jahren von einflussreichen römischen Freunden (Hildebrand) geschützt, hielt längere Zeit hindurch an sich, aber dann begann er den litterarischen Streit aufs Neue. Nun erst wurden die Hauptschriften geschrieben (LANFRANC, de corp. et sang. domini adv. B. c. 1069). Gregor VII. beeilte sich nicht mit dem Ketzermachen; aber um sein eigenes Ansehen nicht zu schädigen, hat er schliesslich (Rom 1079) B. zum zweiten Mal zur Unterwerfung gezwungen. Der Gelehrte war gebrochen, und seine Sache ging unter. Die Wandelungslehre

des Paschasius ist von den Gegnern B.'s weiter ausgebildet worden (manducatio infidelium; krasser Realismus); doch hat man in diesen Kreisen auch angefangen, die „Wissenschaft" auf das Dogma im Interesse der Kirche anzuwenden. Die rohen Vorstellungen wurden zurückgeschoben, der ganze Christus in der Handlung (in jeder Partikel) anerkannt (nicht blutige Stücke seines Leibes), der Unterschied von signum und sacramentum geltend gemacht, um die manducatio infidelium und fidelium zu unterscheiden (bes. wichtig GUITMUND v. AVERSA, de corp. et sang. Christi veritate in eucharistia). Auch die „wissenschaftlichen" Betrachtungen über Substanz und Accidentien wurden bereits angestellt, wodurch sich das rohe „sensualiter" von selbst korrigirte, während Einige freilich an eine Inkorruptibilität der Accidentien der konvertirten Substanzen dachten; ferner sind schüchterne Anfänge der Spekulation über die Ubiquität der Substanz des Leibes Christi bereits zu treffen. Der Ausdruck „transsubstantiatio" ist zuerst bei Hildebert von Tours (Anfg. des 12. Jahrh.) nachweisbar; das letzte Argument blieb immer die allmächtige Willkür Gottes. Als Dogma ist die Wandelungslehre auf dem Laterankonzil 1215 in dem neuen Glaubensbekenntniss ausgeprägt worden, das vor der professio fidei Trident. das einflussreichste Symbol nach dem Nicänum gewesen ist. Die Abendmahlslehre ist hier sofort an die Trinität und Christologie angeschlossen. Damit ist auch im Symbol zum Ausdruck gekommen, dass sie mit diesen Lehren eine Einheit bildet, und zwar in der Gestalt der Wandelungslehre (*„transsubstantialis pane et vino"*) und mit streng hierarchischer Zuspitzung. Daran reiht sich die Erwähnung der Taufe und der Busse (*„per veram poenitentiam semper potest reparari"*). Damit ist auch diese Entwickelung abgeschlossen und zugleich die zugehörige andere, dass ein jeder Christ vor dem *parochus* seine Sünden beichten muss (c. 21). Die Neuerung im Symbol (Kombination der Abendmahlslehre mit Trinität und Christologie) ist die eigenste und kühnste That des MA.'s, die viel schwerer wiegt als das „filioque". Andererseits aber zeigt das neue Symbol noch immer sehr deutlich, dass nur das alte Dogma wahrhaft Dogma ist, nicht die augustinischen Sätze über Sünde, Erbsünde, Gnade u. s. w. Das katholische Christentum wird ausser den altkirchlichen Dogmen durch die Lehren von den drei Sakramenten (Taufe, Busse und Abendmahl) konstituirt. Das Übrige

ist Dogma zweiter Ordnung, resp. kein Dogma. Dieser Zustand ist für die Folgezeit (bis zur Reformation) von höchstem Werte.

§ 65. Fortsetzung.

B. Anselm's Satisfaktionslehre und die Versöhnungslehren der Theologen des 12. Jahrhunderts.

Gesch. d. Versöhnungslehre v. JCBaur u. ARitschl (Bd. I²). — FRHasse, Anselm. 2 Bde. 1852f. — HCremer i. d. Stud. u. Krit. 1880 S. 7ff.

Anselm hat in seiner Schrift „Cur deus homo" die strenge Notwendigkeit (Vernünftigkeit) des Todes eines Gottmenschen zur Erlösung der sündigen Menschheit nachzuweisen gesucht (selbst bei Augustin finden sich Zweifel an der Notwendigkeit) und dabei die Grundsätze der Busspraxis (satisfactio congrua) zum Grundschema der Religion überhaupt erhoben. Hierin besteht seine epochemachende Bedeutung. Voraussetzung ist, dass die Sünde Schuld ist und zwar Schuld an Gott, dass die Schuldtilgung die Hauptsache im Werke Christi ist, dass das Kreuz Christi die Erlösung ist, und dass darum Gottes Gnade eben nichts Anderes ist als das Werk Christi (Augustin zeigt hier noch Unsicherheiten). In diesen Momenten liegt die evangelische Wahrheit der Anselm'schen Ausführungen. Aber sie leiden an schweren Mängeln; denn indem sie nur das „Objektive" ins Auge fassen, enthalten sie nicht den Nachweis der Wirklichkeit der Erlösung, sondern im Grunde nur den der Bedingungen für dieselbe (sie enthalten keine Versöhnungslehre); ferner fussen sie auf einer widerspruchsvollen Anschauung von Gottes Ehre, bringen die göttlichen Eigenschaften in eine unerträgliche Spannung, lassen Gott nicht als den Herrn und die allmächtige Liebe erscheinen, sondern als einen mächtigen Privatmann, der der Partner des Menschen ist, verkennen die Unverbrüchlichkeit des heiligen Sittengesetzes und deshalb das Strafleiden und lassen schliesslich den Menschen durch Christus vom zornigen Gott erlöst und Gott durch Menschenopfer (!) befriedigt werden, ohne es deutlich zu machen, wie im Menschen selbst eine Umänderung seiner Gesinnung zu Stande kommt. Der grosse Augustiner und Dialektiker Anselm wusste eben nicht, was Glaube ist, und meinte darum eine Erlösungslehre in streng notwendigen Kategorien (zur Bekehrung von Juden und Heiden) geben zu können, ohne sich um die Begründung der Religion im Herzen, d. h. um die Erweckung des Glaubens zu kümmern. Das heisst aber, die

Religion ohne die Religion behandeln wollen; denn die Schöpfung des Glaubens ist die Religion. Die alte Zerspaltung des Problems in „objektive" Erlösung und „subjektive" Aneignung wirkt auch hier, ja stärker als je früher; denn Anselm hat das Hauptproblem energisch angefasst. Um so übler sind die bösen Folgen, die noch heute herrschen; denn ist das Problem in das „Objektive" (dramatische Veranstaltung Gottes) und das „Subjektive" zu zerteilen, so hat Gott auch im Christentum nur die allgemeine Möglichkeit der wahren Religion durch den Tod Christi begründet, sie selbst aber muss sich der Einzelne, sei es allein oder mit hundert kleinen Helfern und Hülfsmitteln (die Kirche), schaffen. Wer diese Auffassung teilt, denkt katholisch, mag er sich auch einen lutherischen Christen nennen. Anselm hat bei dem wichtigsten Problem, das an die Spitze gestellt zu haben sein Verdienst ist, den falschen katholischen Gottesbegriff und die falsche altkatholische Auffassung der Religion, wie sie in der Busspraxis längst zum Ausdruck gekommen waren, erst zu voller Klarheit gebracht. In diesem Sinne ist er ein Mitbegründer der katholischen Kirche, obgleich seine Theorie im Einzelnen — zu Gunsten einer noch bequemeren Kirchenpraxis — vielfach verlassen worden ist.

Seiner Überzeugung, dass man erst auf Autorität hin glauben müsse, dann aber im Stande sei, den Glauben denknotwendig zu begründen, hat Anselm in verschiedenen Schriften Ausdruck gegeben („Monologium", „Proslogium" über den Gottesbegriff; ontologischer Beweis). Aber erst in der dialogisch geschriebenen Schrift „Cur deus homo" hat er das Ganze der christlichen Religion, in einen Punkt zusammengefasst, einheitlich und logisch behandelt. Nach einer sehr bemerkenswerten Einleitung, in der namentlich die alte Vorstellung von der Erlösung als Befriedigung der Rechtsansprüche des Teufels abgewiesen wird, stellt er den Obersatz auf, dass die vernünftige Kreatur Gott die ihm gebührende Ehre durch die Sünde entzogen habe, sofern sie das, was diese Ehre fordert, die gehorsame Unterwürfigkeit, nicht mehr leiste. Da Gott seine Ehre nicht verlieren kann, und da ausserdem Straflosigkeit eine allgemeine Unordnung im Reiche Gottes herbeiführen würde, so ist nur Rückerstattung (satisfactio) oder Strafe möglich. Auch die Letztere wäre an sich angemessen, aber da sie nur in der Vernichtung, somit in dem Untergang des köstlichsten Werkes Gottes (der rationabilis creatura) bestehen

könnte, lässt die Ehre Gottes sie nicht zu. Somit bleibt die satisfactio übrig, die sowohl Rückerstattung als Schmerzensgeld sein muss. Nun aber kann der Mensch diese nicht leisten; denn Alles, was er Gott geben kann, ist ohnehin pflichtmässig zu leisten, und ausserdem ist die Schuld der Sünde unendlich gross, da schon der kleinste Ungehorsam eine unendliche Schuld zur Folge hat (*„nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum"*). Wie soll also der Mensch *„totum quod deo abstulit"* wieder herstellen, *„ut sicut deus per illum perdidit, ita per illum recuperet"?* Das vermag nur der Gottmensch; denn nur Gott kann etwas *„de suo"* darbringen, *„quod maius est quam omne quod praeter deum est"*, und der Mensch muss es bringen. Also ist eine Persönlichkeit gefordert, die zwei Naturen hat und freiwillig ihr gottmenschliches Leben Gott darbringen kann (Sündlosigkeit) und darbringt. Es muss sein Leben sein; denn nur dieses ist er nicht verpflichtet, Gott zu opfern; alles Übrige ist auch er, der sündlose, zu geben verpflichtet. Aber in diesem Opfer ist volle Satisfaktion (*„nullatenus seipsum potest homo magis dare deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius"*) enthalten, ja sein Wert ist ein unendlicher. Weil die kleinste Antastung dieses Lebens einen unendlich negativen Wert hat, so hat die freiwillige Hingabe einen unendlich positiven. Die acceptio mortis eines solchen Gottmenschen ist ein unendliches Gut für Gott (!), welches die Einbusse der Sünde weit übersteigt. Christus hat das Alles geleistet; sein freiwilliger Tod kann nur *„in honorem dei"* erfolgt sein; denn ein anderer Zweck lässt sich nicht finden. Für uns hat nun dieser Tod eine dreifache Folge, dass 1) die bisherige lastende Sündenschuld weggeräumt ist, dass 2) wir uns an diesem freiwilligen Tode ein kräftiges Beispiel nehmen können, und dass 3) Gott, indem er die Beschaffung der satisfactio auch als ein meritum des Gottmenschen anerkennt, uns dieses meritum zuwendet, da er Christo doch nichts geben kann. Nur unter der Bedingung dieser Zuwendung vermögen wir Nachahmer Christi zu werden. Diese letzte Wendung ist ein erfreulicher Versuch Anselm's, die Kraft der dramatischen Erlösungsveranstaltung in die Herzen überzuführen; aber er leidet an einer Unklarheit, die schon in der Busspraxis herrschte. An sich sind satisfactio und meritum unvereinbar; denn eine und dieselbe Handlung kann entweder nur dieses oder jene sein (dieses, wenn zu einer überpflichtmässigen Handlung kein Anlass gegeben war). Aber aus

der Busspraxis war man gewohnt, in den überpflichtmässigen Leistungen, auch wenn sie zur Kompensirung dienten, doch „Verdienste“ zu erkennen. So hat Anselm denn auch die satisfactio Christi unter den Gesichtspunkt des meritum gestellt, das fort und fort — auch nach Abschluss des eigentlichen Handels — Gott besänftigt und gütig stimmt. Anselm konnte das um so leichter, als er die Leistung Christi für grösser hielt als das Gewicht der Sünde. An den Gedanken des meritum aber hat er, freilich mehr andeutungsweise, den subjektiven Effekt der Handlung angeschlossen; im Rahmen der Vorstellung von der satisfactio hat er keinen Punkt gefunden, von dem aus er zum „Subjektiven“ hätte übergehen können. Dennoch schloss er mit dem grossen Bewusstsein, *„per unius quaestionis solutionem quicquid in novo veterique testamento continetur“* vernünftig erwiesen zu haben.

Anselm's Satisfaktionstheorie ist in der Folgezeit nur unter Modifikationen aufgenommen worden. Abälard machte von ihr keinen Gebrauch, sondern ging, wo er die Erlösung durch Christus behandelt (Komm. z. Römerbr.), auf das N. T. und die patristische Überlieferung zurück, den wichtigen Gedanken in den Vordergrund stellend, dass wir zu Gott zurückgeführt werden müssen (keine Umstimmung Gottes ist nötig). Von vornherein bezieht er die Erlösung auf die Erwählten und lehrt deshalb, dass der Tod des Gottmenschen nur als Liebesthat gefasst werden dürfe, die unsere kalten Herzen entzündet; aber er giebt der Sache auch die Wendung, dass das Verdienst Christi als des Haupts der Gemeinde seinen Gliedern zu Gute komme; dieses Verdienst sei aber keine Summe bestimmter Leistungen, sondern die Christus einwohnende Fülle der Liebe gegen Gott. Christi Verdienst ist sein Liebesdienst, der sich in unablässiger Fürbitte fortsetzt; die Versöhnung ist die persönliche Gemeinschaft mit Christus. Von Ansprüchen des Teufels an uns wollte Abälard auch Nichts wissen, und mit dem Gedanken der Notwendigkeit eines blutigen Opfers für Gott lehnte er auch den Gedanken der logischen Notwendigkeit des Kreuzestodes ab. Das Recht der Vorstellung eines Strafleidens ist auch ihm wie Anselm verborgen geblieben. Bernhard's Gedanken über die Versöhnung bleiben hinter denen Abälard's zurück; er vermochte aber seine Christusliebe erbaulicher auszusprechen als dieser. In der Folgezeit wird die Vorstellung des Verdienstes Christi (nach Anselm) die entscheidende. Sofern man über die satisfactio nachdachte, wurden die

strengen Kategorien Anselm's an verschiedenen Punkten gelockert. War doch auch in der Bussdisziplin alle Notwendigkeit und alle „Quantität" unsicher! Übrigens hat sich der Lombarde damit begnügt, alle möglichen Gesichtspunkte, unter denen man den Tod Christi stellen kann, der Überlieferung gemäss auszuführen, selbst den Teufelskauf sammt Täuschung, den Strafwert, aber nicht die Satisfaktionslehre, weil sie keine Tradition für sich hatte. Im Grunde aber war er Abälardiancr (Verdienst, Erweckung der Gegenliebe). Nach ihm begann das Feilschen und Markten um den Wert der Sünde und den Wert des Verdienstes Christi.

Achtes Kapitel.

Geschichte des Dogmas im Zeitalter der Bettelorden bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts.

Die Bedingungen, unter denen das Dogma in diesem Zeitraum gestanden hat, machten es als Rechtsordnung immer stabiler — weshalb auch die Reformation vor dem alten Dogma unwillkürlich Halt gemacht hat —, lösten es aber innerlich immer mehr auf, weil es die individuelle Frömmigkeit nicht mehr befriedigte und vor den neuen Erkenntnissen nicht Stand hielt.

§ 66. Zur Geschichte der Frömmigkeit.

KHase, Franz v. Assisi 1856. — KMüller, Anfänge d. Minoritenordens 1885. — HThode, Franz von A. u. die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien 1885. — KMüller, Die Waldenser 1886. — WPreger, Geschichte der deutschen Mystik. Bd. 1—3. 1874. 1881. 1893. — Ferner die Arbeiten über die Joachimiten, Spiritualen, Brüder vom gemeinsamen Leben, Husiten und die „Ketzer" des MA.: JDöllinger, Beitr. z. Sektengesch. d. MA. 2 Bde. 1890; die Arbeiten von HDenifle und FEhrle im Archiv f. Litt.- u. K.-Gesch. des MA. Bd. 1—4 und die betr. Artikel der RE².

Die bernhardinische Frömmigkeit der Versenkung in das Leiden Christi wurde durch den h. Franciskus zur Frömmigkeit der Nachfolge Christi ausgestaltet „in humilitate, caritate, obedientia". Humilitas — das ist die vollkommene Armut, und in der Art, wie Franciskus diese in seinem Leben zur Darstellung brachte und mit der überschwänglichsten Christusliebe verband, hat er ein unerschöpflich reiches, der verschiedensten individuellen Ausgestaltung fähiges, hohes Ideal der Christenheit vorgehalten, das mächtig durchschlug, weil erst in ihm die katholische Frömmigkeit ihren klassischen Ausdruck erhielt. Zu-

gleich war Franciskus von einem wahrhaft apostolischen Missionstrieb und dem glühendsten Eifer, Herzen zu entzünden und der Christenheit in Liebe zu dienen, beseelt. Seine Predigt galt der einzelnen Seele, der Busse und der Herstellung des apostolischen Lebens. In weiteren Kreisen sollte sie als erschütternde Busspredigt wirken, und in dieser Hinsicht verwies Franciskus die Gläubigen an die Kirche, deren treuester Sohn er war, obgleich ihre Bischöfe und Priester nicht dienten, sondern herrschten. Diesen Widerspruch hat er übersehen; aber Andere, die ihm vorangegangen waren (Waldesier, Humiliaten), übersahen ihn nicht, beargwöhnten bei ihren Bestrebungen, das apostolische Leben aufzurichten, die herrschende Kirche und trennten sich von ihr. Die Bettelorden haben das Verdienst, einen grossen Strom erweckten und bewegten christlichen Lebens im Bett der Kirche erhalten zu haben; nicht wenige Wasser desselben fluteten bereits daneben, nahmen eine kirchenfeindliche Richtung, wühlten die alten apokalyptischen Gedanken wieder auf und sahen in der Kirche die grosse Babel, das nahe Gericht bald Gott bald dem Kaiser vorbehaltend. Ein kleiner Teil der Franciskaner hat mit ihnen gemeinsame Sache gemacht. Sie verbreiteten sich über Italien, Frankreich, Deutschland bis nach Böhmen und Brandenburg, hin und her verworrene häretische Gedanken hegend, in der Regel aber nur die Gewissen schärfend, religiöse Unruhe oder Selbständigkeit in der Form individueller asketischer Religiosität erweckend und die Autorität des Kirchentums lockernd oder bekämpfend. Ein Laienchristentum entwickelte sich in und neben der Kirche, in dem der Trieb nach religiöser Selbständigkeit gross wurde; aber da Askese schliesslich immer ziellos ist und keine Seligkeit schaffen kann, so bedarf sie der Kirche, ihrer Autorität und ihrer Sakramente. Durch ein geheimes, aber sehr festes Band bleiben alle „Ketzer", die das asketisch evangelische Lebensideal auf ihre Fahne schreiben, mit der Kirche verbunden, deren Druck, Herrschaft und Weltsucht sie entfliehen wollen. Aus den Sekten, den biblicistischen, apokalyptischen, waldesischen, husitischen hat sich nichts Dauerndes entwickelt. Sie waren wirklich „ketzerisch"; denn sie gehörten der Kirche, der sie entfliehen wollten, doch an. Die zahlreichen frommen Bruderschaften, die sich entwickelten und im Rahmen der Kirche — wenn auch unter manchem Seufzen — blieben, zeigen, dass die grosse Kirche noch immer Elastizität genug besass, um der

„Armut" und dem evangelischen Leben Raum zu lassen und die Bettelorden sich einzugliedern. Bald entmannte sie dieselben, und sie wurden ihre besten Stützen. Der individuellen Frömmigkeit der Laien, aufs festeste an den Beichtstuhl, die Sakramente, den Priester und den Papst gekettet, wurde in der Priesterkirche eine subalterne Existenz gestattet. So schlug sich die mittelalterliche Kirche mühsam durchs 14. und 15. Jahrh. durch. Was die Minoriten der Hierarchie an Opfer darbringen mussten, dafür haben sie sich gleichsam entschädigt durch die unerhörte Energie, mit der sie bei den Laien den Zwecken der weltherrschenden Kirche dienten. Die universalgeschichtliche Bedeutung der durch die Waldesier und die Bettelorden begründeten Bewegungen lässt sich nicht an neuen Lehren und Institutionen nachweisen, obgleich sie nicht ganz gefehlt haben, sondern sie liegt in der religiösen Erweckung und in der zum religiösen Individualismus führenden Unruhe, die sie erzeugt haben. Sofern sie den Einzelnen zum Nachsinnen über die Heilswahrheiten gebracht haben, sind die Bettelorden und die „vorreformatorischen" Bewegungen eine Vorstufe der Reformation geworden. Aber je mehr man die Religion in die Kreise des dritten Standes und der Laien überhaupt hineintrug, um so aufmerksamer wachte man über die Unversehrtheit des alten Dogmas, und die grosse Mehrzahl der Laien selbst wollte bei der Unsicherheit über das Mass der praktischen Aufgaben und über den rechten Zustand der empirischen Kirche im Dogma den festen Punkt verehren. —

Im Einzelnen kommt für die Zwecke der Dogmengeschichte bei dieser Verinnerlichung der Religion der Bund der Bettelorden mit der Mystik besonders in Betracht. Mystik ist die bewusste, reflektirende katholische Frömmigkeit, die eben durch Reflexion und Kontemplation sich steigern will: der Katholicismus kennt nur sie oder die fides implicita. Das Muster stammt aus einer Kombination Augustin's mit dem Areopagiten, belebt durch die bernhardinische Hingabe an Christus. Die Mystik hat viele Gestalten; aber sie ist national oder konfessionell wenig unterschieden. Wie sie geschichtlich einen pantheistischen Ausgangspunkt hat, so hat sie auch ein pantheistisches (akosmistisches) Ziel. In dem Masse, als sie sich mehr oder weniger an den geschichtlichen Christus und die Anweisungen der Kirche hält, tritt dieses Ziel minder stark oder stärker zu Tage; aber auch in den kirchlichsten Ausprägungen der Mystik fehlt jene Richtlinie nie

ganz, die über den geschichtlichen Christus hinausweist: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott; Christus der Bruder; die Geburt Christi in jedem Gläubigen (der letztere Gedanke bald phantastisch, bald spirituell gedacht). Die Mystik hat gelehrt, dass die Religion Leben und Liebe sei, und sie hat von diesem hohen Gedanken aus das ganze Dogma bis in die Tiefen der Trinität hinein zu beleuchten, ja umzusetzen unternommen; sie hat individuelles religiöses Leben erzeugt, und die Bettelorden-Mystiker waren ihre grössten Virtuosen. Aber weil sie den Fels des Glaubens nicht sicher erkannt hat, hat sie nur Anweisungen zu einem progressus infinitus zu Gott) zu geben vermocht, das stetige Gefühl eines sicheren Besitzes jedoch nicht aufkommen lassen.

Die Anweisungen der Mystik bewegen sich in dem Rahmen, dass die von Gott entfernte Seele durch Reinigung, Erleuchtung und wesenhafte Vereinigung zu Gott zurückkehren muss; sie muss „entbildet", „gebildet" und „überbildet" werden. Mit der reichen und sicheren Anschauung des Erlebten haben die Mystiker geredet von der Einkehr in sich selber, von der Betrachtung der Aussenwelt als eines Werkes Gottes, von der Armut und Demut, auf die sich die Seele stimmen muss. Auf allen Stufen haben viele Mystiker es verstanden, den ganzen kirchlichen Apparat der Heilsmittel (Sakramente, Sakramentalien) herbeizuziehen; denn, wie bei den Neuplatonikern, bildete auch bei den Mystikern die innerlichste geistige Frömmigkeit und der Kult der Idole keinen Gegensatz: das Sinnliche, auf dem der Schimmer einer h. Überlieferung liegt, ist das Zeichen und Pfand des Ewigen. Speziell das Busssakrament spielte in der Regel bei der „Reinigung" eine grosse Rolle. Bei der „Erleuchtung" treten die bernhardinischen Kontemplationen stark hervor. Neben höchst bedenklichen Anweisungen über die Nachahmung Christi finden sich auch evangelische Gedanken — die glaubensvolle Zuversicht auf Christus. Dabei wird hier jenes sich Versenken in die Liebe betont, aus dem sich eine hohe Steigerung des Innenlebens entwickelt hat, in der die Renaissance und Reformation vorbereitet erscheinen. Bei der „wesenhaften Vereinigung" endlich erscheinen die metaphysischen Gedanken (Gott als das All-Eine, das Individuelle nichts; Gott die „abgründliche Substanz", „die stille Stillheit" u. s. w.). Selbst der Normaldogmatiker Thomas hat hier pantheistische Gedanken nicht verleugnet, die den Anstoss zur „ausbrüchigen" Frömmigkeit gegeben haben. In

neuerer Zeit ist von Denifle gezeigt worden, dass Meister Eckhart, der grosse, von der Kirche zensurirte Mystiker, ganz von Thomas abhängig gewesen ist. Aber so bedenklich diese Spekulationen gewesen sind — gemeint war doch auch die höchste geistige Freiheit (s. z. B. die „deutsche Theologie"), die in der vollen Loslösung von der Welt in dem Gefühl des Überweltlichen errungen werden soll. In diesem Sinne haben namentlich die deutschen Mystiker von Eckhart ab gewirkt. Während die Romanen vor Allem durch Busspredigten zu erschüttern suchten, haben Jene die positive Aufgabe unternommen, die höchsten Ideen der damaligen Frömmigkeit in der Volkssprache in die Laienkreise zu tragen (Tauler, Seuse u. s. w.) und die Gemüter durch Selbstzucht in der Welt der Liebe heimisch zu machen. Sie haben gelehrt (nach Thomas), dass die Seele schon hier auf Erden Gott so in sich aufnehmen könne, dass sie im vollsten Sinn die visio seines Wesens geniesst und bereits im Himmel weilt. Allerdings aber schlägt der Gedanke der völligen Hingabe an die Gottheit in den andern über, dass die Seele in sich selbst das Göttliche trägt und es als geistige Freiheit und Erhabenheit über alles Seiende und Denkbare zu entwickeln vermag. Die Anweisungen hiezu sind bald mehr intellektualistisch bestimmt, bald mehr quietistisch. Die thomistische Mystik hatte die augustinische Zuversicht, sich durch das Erkennen zu befreien und zu Gott aufzusteigen, die scotistische hatte diese Zuversicht nicht mehr und suchte durch Disziplinirung des Willens die höchste Stimmung zu erreichen: Willenseinheit mit Gott, Ergebung, Gelassenheit. Hierin war an sich ein Fortschritt in der Erkenntniss der evangelischen Frömmigkeit gegeben, der für die Reformation bedeutungsvoll war; aber gerade die Nominalisten (Scotisten) hatten eine klare und sichere Erkenntniss des Inhalts des göttlichen Willens verloren. Die Frage nach der certitudo salutis erscheint hier angebahnt, aber sie muss unbeantwortet bleiben, so lange der Gottesbegriff über die Linie des Willkürlichen nicht hinausgeführt wird.

Nicht zu unterschätzen ist die Bedeutung der Mystik, namentlich der deutschen, auch in der Richtung auf die positive Ausgestaltung der Askese als werkthätiger Bruderliebe. Die alten mönchischen Anweisungen wurden belebt durch die energische Mahnung zum Dienst am Nächsten. Die einfache Beziehung des Menschen zum Menschen, geheiligt durch das christliche Ge-

bot der Liebe und durch den Frieden Gottes, trat aus all den überlieferten Korporationen und Kasten des MA.'s hervor und schickte sich an, sie zu sprengen. Auch hier ist der Anbruch einer neuen Zeit zu spüren; die Mönche wurden aktiver, weltlicher — verwilderten freilich häufig dabei —, und die Laien wurden lebendiger und thätiger. In den halb weltlichen, halb geistlichen freien Vereinigungen pulsirte das Leben der Frömmigkeit. Die alten Orden wurden z. T. nur künstlich am Leben erhalten und verloren ihr Ansehen. Bei den Angelsachsen und Tschechen, bisher von fremden Nationen unterdrückt und in Armut erhalten, hat sich die neue Frömmigkeit mit einem politisch-nationalen Programm verbunden (wiclifitische und husitische Bewegung). Dieses hat sehr energisch auf Deutschland hinüber gewirkt, aber zu nationalen Reformbewegungen ist es in dem geduldigen und zersplitterten Deutschland nicht gekommen. Alles Sozialrevolutionäre und Antihierarchische blieb vereinzelt, und selbst als sich die weltherrschende Kirche in Avignon prostituirt hatte und auf den Reformkonzilien der Schrei der romanischen Nationen nach Besserung und Sicherstellung vor der schamlosen Finanzgewalt der Kurie laut geworden war, da hat das deutsche Volk noch immer mit wenigen Ausnahmen Geduld bewahrt. Eine ungeheure Umwälzung, immer wieder aufgehalten, bereitete sich im 15. Jahrh. vor; aber sie schien lediglich den Institutionen, den politischen und den kirchlichen, zu drohen. Die Frömmigkeit tastete das alte Dogma, das durch den Nominalismus vollends zur heiligen Reliquie geworden war, selten an. Sie kehrte sich wohl gegen die aus der schlimmen Kirchenpraxis abstrahirten neuen Lehren; aber sie selbst wollte nichts Anderes sein als die alte kirchliche Frömmigkeit, und war auch im Grunde nichts Anderes. Im 15. Jahrh. hat sich in Deutschland die Mystik abgeklärt. Die „Nachfolge Christi" des Thomas a Kempis ist ihr reinster Ausdruck; aber Reformatorisches im strengen Sinn kündigt sich in dem Büchlein nicht an. Das Reformatorische liegt nur in seinem Individualismus und in der Kraft, mit der es sich an jede Seele richtet.

§ 67. Zur Geschichte des kirchlichen Rechts. Die Lehre von der Kirche.

In der Zeit von Gratian bis Innocenz III. gewann das päpstliche System die Herrschaft. Die ganze Dekretalengesetzgebung

von 1159—1320 ruht auf dem Gesetzbuche Gratian's, und die scholastische Theologie ordnete sich ihm unter. Citate aus den Kirchenvätern sind zu einem grossen Teil durch die Rechtsbücher vermittelt. Die Kirche, die doch in der Dogmatik noch immer die Gemeinde der Gläubigen (der Prädestinirten) sein soll, ist in Wahrheit die Hierarchie, der Papst der episcopus universalis. Auf kirchlichem Gebiet haben die deutschen Könige diese Entwickelung gewähren lassen und sind mit für sie verantwortlich.

Die leitenden Gedanken in Bezug auf die Kirche, die jetzt erst endgiltig festgestellt wurden, waren folgende: 1) Die hierarchische Organisation ist der Kirche wesentlich, und in allen Beziehungen ist das Christentum der Laien an die Vermittelung der Priester (rite ordinati) gebunden, die allein die kirchlichen Handlungen vollziehen können. 2) Die sakramentalen und jurisdiktionellen Gewalten der Priester sind unabhängig von ihrer persönlichen Würdigkeit. 3) Die Kirche ist eine, mit einer von Christus stammenden Verfassung ausgerüstete sichtbare Gemeinschaft (auch als solche corpus Christi); sie hat eine doppelte potestas, nämlich spiritualis et temporalis. Durch beide ist sie, die bis zum Weltuntergang bleiben soll, den vergänglichen Staaten überlegen und übergeordnet. Ihr müssen deshalb alle Staaten und alle Einzelnen gehorsam sein (de necessitate salutis); ja auch über Ketzer und Heiden erstreckt sich die Gewalt der Kirche (Abschluss durch Bonifacius VIII.). 4) Der Kirche ist eine streng monarchische Verfassung in dem Stellvertreter Christi und Nachfolger Petri, dem Papste, gegeben. Was von der Hierarchie gilt, gilt in erster Linie von ihm, ja die übrigen Glieder der Hierarchie sind nur „in partem sollicitudinis" berufen. Er ist der episcopus universalis; ihm gehören daher die beiden Schwerter, und da der Christ die Heiligung nur in der Kirche erreichen kann, die Kirche aber die Hierarchie, die Hierarchie der Papst ist, so muss de necessitate salutis alle Welt dem Papste unterthan sein (Bulle „Unam sanctam"). In einer Kette von Fälschungen, die namentlich innerhalb der wiedererweckten Polemik gegen die Griechen (13. Jahrh.) entstanden sind, sind diese Grundsätze in das kirchliche Altertum hinaufdatirt worden; aber sie sind doch erst streng formulirt worden (Thomas Aquinas), nachdem sie in der Praxis längst eingebürgert waren. Das neue Recht folgte der neuen Gewohnheit, die durch die Bettelorden verstärkt wurde; denn diese zerrütteten durch die besonderen

Rechte, die sie erhielten, die aristokratischen, provinzialen und lokalen Gewalten vollends und brachten den Sieg der päpstlichen Autokratie zum Abschluss. Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit war das notwendige Ergebniss dieser Entwickelung. Auch sie ist von Thomas formulirt, aber noch nicht durchgesetzt worden; denn in diesem letzten Punkte reagirte das geschichtliche und das provinzialkirchliche Bewusstsein (die Universität Paris; der Vorwurf gegen Johann XXII. als Häretiker). Um 1300 ist die ausschweifende Erhebung des Papsttums in der Litteratur auf dem Höhepunkt (Augustinus Triumphus, Alvarus Pelagius), aber seit c. 1330 erlahmt sie, um erst nach c. 120 Jahren wieder hervorzubrechen (Torquemada). In der Zwischenzeit wurde die neueste Entwickelung des Papsttums heftig, aber nicht glücklich bekämpft, erst in der ghibellinischen Litteratur und der mit ihr zeitweise verbundenen minoritischen (Occam), dann vom Standpunkte der Suprematie der Konzilien. Nur vorübergehend war München der Sitz der Opposition und waren deutsche Schriftsteller an ihr beteiligt. Das eigentliche Land der Opposition war Frankreich, sein König, seine Bischöfe, ja die französische Nation. Diese allein behauptete die auf den Konzilien errungene Freiheit (pragmatische Sanktion von Bourges 1438); allein in dem Konkordat von 1516 gab sie auch hier der König preis, um sich nach dem Beispiel anderer Fürsten mit dem Papst in die Landeskirche zu teilen. Die alte Tyrannei war um 1500 fast überall wieder aufgerichtet. Das Laterankonzil am Anfang des 16. Jahrh. sprach den Wünschen der Völker Hohn, als hätte man nie zu Konstanz und Basel getagt.

Die neue Entwickelung des Kirchenbegriffs ist bis zur Mitte des 13. Jahrh. nicht durch die Theologie, sondern durch die Jurisprudenz zu Stande gekommen. Dies erklärt sich 1) aus dem mangelnden Interesse für die Theologie in Rom, 2) aus der Thatsache, dass die Theologen, wenn sie über die Kirche nachsannen, noch immer die „unpraktischen" Ausführungen Augustin's über die Kirche als societas fidelium (numerus electorum) wiederholten, so dass die späteren „ketzerischen" Meinungen über das Wesen der Kirche sich auch bei grossen Scholastikern finden. Erst seit der Mitte des 13. Jahrh. kümmerte sich die Theologie um den hierarchisch-papalen Kirchenbegriff der Juristen (Vorläufer: Hugo von St. Victor). Der Streit mit den Griechen, besonders seit dem Konzil von Lyon 1274, gab dazu den Anlass. Die Bedeutung des Thomas liegt darin, dass er zuerst den papalen Kirchen-

begriff innerhalb der Dogmatik streng entwickelt, ihn aber zugleich kunstvoll mit dem augustinischen verbunden hat. Thomas hält daran fest, dass die Kirche die Zahl der Erwählten sei; aber er zeigt, dass die Kirche als lehrgesetzliche Autorität und priesterliche Sakramentsanstalt das ausschliessliche Organ ist, durch welches das Haupt der Kirche sich seine Glieder schafft. So vermag er das Neue mit dem Alten zu verknüpfen. Dennoch erhielt bis zur Reformation und über sie hinaus die ganze hierarchische und papale Theorie in der Dogmatik keine sichere Stelle; sie blieb römisches Dekretalenrecht, wurde in der Praxis geübt und herrschte faktisch in den Gemütern durch die Sakramentslehre. Hier war in der That alles das als sicherer Besitz bereits untergebracht, was man von einer Formulirung des Kirchenbegriffs im hierarchischen Interesse nur erwarten konnte.

Eben deshalb ist aller Widerspruch gegen den römischen Kirchenbegriff, der in der letzten Hälfte des MA. so laut wurde, unwirksam geblieben, weil er ein Widerspruch aus der Mitte heraus war. Die Bedeutung des Glaubens für den Kirchenbegriff hat Niemand klar erkannt, und die letzte Abzweckung des ganzen religiösen Systems auf die visio et fruitio dei hat Niemand korrigirt. Der gemeinsame Boden der Vertreter des hierarchischen Kirchenbegriffs und ihrer Gegner war folgender: 1) die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die zur Anschauung Gottes gelangen sollen, der Prädestinirten, 2) da Niemand weiss, ob er zu dieser Gemeinschaft gehört, so muss er alle Heilsmittel fleissig gebrauchen, 3) diese Heilsmittel, die Sakramente, sind der empirischen Kirche gegeben und an die Priester gebunden, 4) sie haben den doppelten Zweck, erstlich auf das jenseitige Leben durch Inkorporation in den Leib Christi vorzubereiten, sodann, da sie Kräfte des Glaubens und der Liebe sind, hier auf Erden das „bene vivere" zu erzeugen d. h. die Erfüllung des Gesetzes Christi zu bewirken, 5) da auf Erden die Erfüllung des Gesetzes Christi (in Armut, Demut und Gehorsam) die höchste Aufgabe ist, so ist das weltliche Leben, also auch der Staat, diesem Zweck untergeordnet, damit aber auch den Sakramenten und somit in irgend welchem Sinne auch der Kirche. Auf diesem gemeinsamen Boden bewegten sich alle Streitigkeiten über die Kirche und ihre Reform. Die Römlinge zogen die weiteren Konsequenzen, dass die in der Sakramentsverwaltung und in der Befugniss der Kirche, das welt-

liche Leben sich unterzuordnen, gesetzte hierarchische Gliederung de necessitate salutis sei, liessen aber dann die sittliche Aufgabe, das Gesetz Christi wirklich zu erfüllen, hinter der mechanisch und hierarchisch ausgeübten Sakramentsverwaltung ganz zurücktreten, setzten damit den Begriff der Kirche als der Zahl der Prädestinirten (religiös) und der Gemeinschaft der nach dem Gesetz Christi Lebenden (sittlich) zu einer blossen Floskel herab und suchten die Gewähr für die Legitimität der Kirche in der strengsten Fassung des objektiven, im Papste gipfelnden Systems, an einem Punkte freilich — dem der Reordinationen — den geschlossenen Bau selbst gefährdend. Die Gegner dagegen gerieten auf „ketzerische" Meinungen, indem sie entweder 1) die hierarchische Gliederung bestritten, da diese über das Bischofsamt hinaus in der Schrift und der alten Tradition keine Stütze habe, oder 2) die in dem Prädestinationsgedanken und in der Vorstellung von der Kirche als der Gemeinschaft der Christusnachahmer gesetzte religiöse und sittliche Idee übergreifen liessen über den Begriff der empirischen Kirche als der Sakramentsanstalt und rechtlichen Institution, und 3) deshalb die Priester, und damit die kirchlichen Autoritäten, an dem Gesetze Gottes (in donatistischer Weise) massen, bevor sie ihnen das Recht einräumten, den Binde- und Löseschlüssel zu verwalten. Der Widerspruch aller sog. „vorreformatorischen" Sekten und Männer wurzelt in diesen Thesen. Man konnte aus ihnen die scheinbar radikalste Antithese gegen das herrschende Kirchentum entwickeln und hat sie entwickelt (Teufelskirche, Babel, Antichrist u. s. w.); aber das darf darüber nicht täuschen, dass die Gegner auf gemeinsamem Boden standen. Man ordnete die sittlichen Merkmale der Kirche den rechtlichen und „objektiven" über — das war gewiss ein segensreicher Fortschritt —, aber die Grundbegriffe (Kirche als sakramentale Anstalt, Notwendigkeit des Priestertums, fruitio dei als Zweck, Nichtachtung des bürgerlichen Lebens) blieben dieselben, und unter dem Titel der societas fidelium wurde in Wahrheit nur ein gesetzlich-moralistischer Kirchenbegriff aufgerichtet: die Kirche als die Summe derer, welche nach dem Gesetz Christi das apostolische Leben durchführen. Der Glaube wurde nur als ein Merkmal unter dem Begriff des Gesetzes befasst, und an die Stelle der Priestergebote trat die franciskanische Regel oder ein Biblicismus, dessen apokalytischen und wilden Auswüchsen gegenüber man doch zum

alten Dogma und zur Kirchentradition Zuflucht nehmen musste. Weder die Gemeinschaft der Gläubigen, noch eine „unsichtbare" Kirche, wie man fälschlich gemeint hat, schwebte den Reformern vor, sondern die alte Priester- und Sakramentskirche sollte veredelt werden durch Auflösung ihrer hierarchisch-monarchischen Verfassung, durch Aufhebung ihrer angemassten politischen Befugnisse und durch strenge Sichtung ihrer Priester nach dem Massstabe des Gesetzes Christi oder der Bibel. Unter diesen Bedingungen galt sie auch den Reformern als die sichtbare heilige Kirche, durch die Gott seine Prädestination verwirklicht. Man erkannte nicht, dass die Durchführung der donatistischen These eine Unmöglichkeit sei, und dass diese Reformkirche immer wieder zur hierarchischen werden müsse.

Die Waldesier bestritten weder den katholischen Kultus noch die Sakramente und die hierarchische Verfassung an sich, sahen es aber als eine Todsünde an, dass die katholischen Geistlichen die Rechte der Nachfolger der Apostel ausübten, ohne das apostolische Leben auf sich zu nehmen, und protestirten gegen die umfangreiche Regierungsgewalt des Papstes und der Bischöfe. Die Joachimiten und ein Teil der Minoriten haben mit dem gesetzlichen Element das apokalyptische verbunden. Auch hier handelte es sich gar nicht um die Sakramentsanstalt und das Priestertum, sondern auch nur um die Berechtigung der hierarchischen Gliederung, die göttliche Einsetzung des Papstes und um die kirchliche Regierungsgewalt, die der Kirche im Namen der franciskanischen Anschauung abgesprochen wurde. Die Zuweisung der ganzen Rechtssphäre an den Staat war bei Vielen lediglich ein Ausdruck für die Verachtung dieser Sphäre. Die Pariser Professoren und ihr nationalliberaler Anhang haben die pseudoisidorische und gregorianische Entwickelung des Papsttums und der Verfassung an der Wurzel angegriffen, aber doch vor Allem nur das päpstliche Finanzsystem lahm legen und die Schäden der Kirche durch einen Episkopalismus heilen wollen, der angesichts dessen, was die Kirche als römische Macht bereits war, als eine Utopie bezeichnet werden muss. Wiclif und Hus — dieser als kraftvoller Agitator im Sinne Wiclif's, aber ohne theologische Selbständigkeit — zeigen die reifste Ausgestaltung der Reformbewegungen des MA.: 1) haben sie nachgewiesen, dass die kultische und sakramentale Praxis überall durch Menschensatzungen beschwert und verfälscht sei (Ablass, Ohrenbeichte,

absolute Schlüsselgewalt der Priester, manducatio infidelium, Heiligen-, Bilder-, Reliquiendienst, Privatmessen, Sakramentalien, Wiclif auch gegen Transsubstantiation); sie haben Schlichtheit, Verständlichkeit (Landessprache) und Geistigkeit des Kultus verlangt; 2) haben sie eine Reform der Hierarchie und der verweltlichten Bettelorden gefordert; sie müssen alle, der Papst voran, zum apostolischen Dienen zurückkehren; der Papst sei nur oberster Diener Christi, nicht Statthalter; alle Herrschaft habe aufzuhören; 3) haben sie den augustinisch-prädestinatianischen Kirchenbegriff, wie Thomas, in den Vordergrund geschoben; aber während Thomas, indem er den empirischen mit ihm verband, alles Sittliche nur durch das Medium der Sakramente in den Ansatz bringt, haben sie, ohne den Sakramenten ihre Bedeutung zu nehmen, doch den Gedanken, dass die empirische Kirche das Reich sein müsse, in welchem das Gesetz Christi herrscht, zum zentralen erhoben. Das Gesetz Christi ist die wahre nota ecclesiae, lehrten sie; deshalb ist nach diesem Grundsatz auch das Recht des Priestertums und die Art der Sakramentsverwaltung zu bestimmen. Wiclif bestritt somit das selbständige Recht des Klerus, Repräsentation der Kirche und Verwalter der Gnadenmittel zu sein, und machte es von der Beobachtung der lex Christi abhängig. Der „Glaube“ wurde auch von Wiclif und Hus übersprungen. Indem sie sich mit aller Kraft gegen die Hierarchie wendeten und gegen die objektiv-rechtliche Betrachtung des Kirchensystems, setzten sie dem rechtlichen Kirchenbegriff den gesetzlichen gegenüber. Die „fides caritate formata“ d. h. die Gesetzesbeobachtung giebt allein der Kirche die Legitimität. Soviel sie zur Verinnerlichung der Anschauung von der Kirche geleistet — der hierarchische Kirchenbegriff hatte dem ihrigen gegenüber doch ein, freilich deteriorirtes, Wahrheitsmoment: dass Gott seine Kirche auf Erden baut durch seine Gnade inmitten der Sünde, und dass Heiligkeit im religiösen Sinn kein Merkmal ist, das an einem gesetzlichen Massstab erkannt werden kann. (Über den Kirchenbegriff des Thomas und der Vorreformatoren s. JGottschick i. ZKG Bd. VIII.)

§ 68. Zur Geschichte der kirchlichen Wissenschaft.

Geschichten d. Philos. v. Erdmann, Überweg-Heinze, Windelband, Stöckl. — FChBaur, Vorles. üb. DG. 2. Bd. — KWerner, Scholastik d. späteren MA. 3 Bde. 1881 ff. — ARitschl, Fides implicita 1890.

Der hohe Aufschwung der Wissenschaft seit dem Anfang des

13. Jahrh. ist bedingt 1) durch den grossartigen Triumph der Kirche und des Papsttums seit Innocenz III., 2) durch die Erhebung der Frömmigkeit seit dem h. Franciskus, 3) durch die Erweiterung und Bereicherung der allgemeinen Kultur und die Entdeckung des wahren Aristoteles (Kontakt mit dem Orient; Vermittelung der griechischen Philosophie durch Araber und Juden; der supranaturalistische Avicenna † 1037, der pantheistische Averrhoes † 1198; Maimonides' Einwirkung auf Thomas u. A.). Die beiden neuen Grossmächte, die Bettelorden und Aristoteles, haben sich ihren Platz in der Wissenschaft erst erkämpfen müssen; dieser siegte, als man erkannt hatte, dass er gegen einen exzentrischen Realismus, der zum Pantheismus führte, die besten Dienste leistete. Der gemilderte Realismus entwickelte sich nun, der die Universalien „in re" erkannte, aber sie je nach Bedarf auch „ante" und „post rem" anzusetzen verstand.

Die neue Wissenschaft suchte, wie die ältere, alle Dinge durch Zurückführung auf Gott zu erklären; aber diese Zurückführung war gleichbedeutend mit der Unterwerfung aller Erkenntnisse unter die Autorität der Kirche. In gewissem Sinn war man im 13. Jahrh. noch gebundener als früher; denn nicht nur das alte Dogma (articuli fidei), sondern das gesammte Gebiet des kirchlichen Handelns galt als absolute Autorität, unddie Voraussetzung, dass jede Autorität in Einzelfragen soviel wiege wie die ratio, kam nun erst zum vollkommensten Ausdruck. Die Bettelordentheologen haben den gesammten Bestand des Kirchentums mit seinen neuesten Einrichtungen und Lehren „wissenschaftlich" gerechtfertigt, auf einer und derselben Fläche mit dem „credo" und dem „intelligo" operirend. Anselm hatte erstrebt, auf dem Boden der autoritativen Offenbarung ein rationales Gebäude aufzurichten; bei den Neueren war die Stilmischung in unbefangenster Weise Prinzip. Zwar wurde festgehalten, dass die Theologie eine spekulative Wissenschaft sei, die in der visio dei gipfele; aber so gross war das Zutrauen zu der Kirche, dass man den spekulativen Bau immerfort mit Sätzen der Autorität aufführte. Doch entwickelte sich die Einsicht, dass es eine natürliche und eine geoffenbarte Theologie gebe; aber man fasste sie in innigster Harmonie, die eine als Ergänzung und Vollendung der anderen, und man lebte der Zuversicht, dass das Ganze doch auch vor dem Forum der Vernunft haltbar sei. Die Fülle des zu bewältigenden Stoffs war unübersehbar, sowohl nach Seiten der Offenbarung (die ganze Bibel,

die Lehre und Praxis der Kirche) als der Vernunft (Aristoteles). Dennoch schritt man von den „Sentenzen" zum System („Summen") vor: was die Kirche im Leben errungen, die Herrschaft über die Welt, sollte sich auch in ihrer Theologie spiegeln. Die neue Dogmatik ist die dialektisch-systematische Bearbeitung des kirchlichen Dogmas und des kirchlichen Handelns zu dem Zweck, es zu einem alles im höchsten Sinn Wissenswürdige umspannenden, einheitlichen System zu entfalten, es zu beweisen und so alle Kräfte des Verstandes und das gesammte Welterkennen der Kirche dienstbar zu machen. Mit diesem Zweck ist noch immer der andere subjektive verbunden, zu Gott aufzusteigen und ihn zu geniessen. Aber die beiden Zwecke fallen nun zusammen: Erkenntniss der Kirchenlehre ist Gotteserkenntniss; denn die Kirche ist der gegenwärtige Christus. Dabei waren diese Scholastiker nicht Sklavenarbeiter der Kirche — im Gegenteil: bewusst suchten sie nur nach Erkenntniss für ihre Seele; aber sie atmeten nur in der Kirche. Der Bau, den sie aufführten, ist zusammengebrochen; aber auch ihre Arbeit war ein Fortschritt in der Geschichte der Wissenschaft.

Das Gesagte gilt von der vorscotistischen Scholastik, vor Allem aber von Thomas. Seine „Summa" ist charakterisirt 1) durch die Überzeugung, dass Religion und Theologie wesentlich spekulativer (nicht praktischer) Art sind, dass sie also denkend angeeignet werden müssen, und dass schliesslich kein Widerspruch entstehen kann zwischen Vernunft und Offenbarung, 2) durch strenges Festhalten an der augustinischen Lehre von Gott, der Prädestination, der Sünde und Gnade (nur auf den Gottesbegriff hat der aristotelische eingewirkt; die strenge Hervorhebung der h. Schrift als der einzig sicheren Offenbarung hat Thomas auch von Augustin übernommen), 3) durch eine tief eindringende Kenntniss des Aristoteles und durch umfangreiche Anwendung seiner Philosophie, soweit es der Augustinismus gestattet, 4) durch eine kühne Rechtfertigung der höchsten kirchlichen Ansprüche vermöge einer genialen Theorie vom Staat und einer wunderbar aufmerksamen Beobachtung der empirischen Tendenzen des päpstlichen Kirchen- und Staatssystems. Die weltgeschichtliche Bedeutung des Thomas liegt in der Verbindung des Augustin und Aristoteles. Als Schüler Jenes ist er ein spekulativer Denker voll Zuversicht, und doch finden sich schon bei ihm Keime zur Zerstörung der absoluten Theologie. Für das Ganze suchte er noch den Eindruck des absolut Giltigen und Bewiesenen aufrecht zu

erhalten; im Einzelnen ist schon Arbiträres und Relatives hier und dort an die Stelle des Notwendigen getreten, wie er denn auch die articuli fidei nicht mehr, wie Anselm, rein rational deduzirt.[1])

Aber der Kirche war auch mit dem streng Notwendigen nicht in jeder Hinsicht gedient. Sie verlangt auch hier, dass à deux mains gespielt wird: sie will eine Theologie, welche die spekulative Notwendigkeit ihres Systems darthut, und sie will eine solche, welche die blinde Unterwerfung lehrt. Thomas' Theologie allein konnte nicht genügen. Hatte sie doch bei aller Kirchlichkeit den Grundgedanken nicht verleugnet, dass Gott und die Seele, die Seele und Gott Alles ist. Aus dieser augustinisch-areopagitischen Haltung wird sich immer jene „Aftermystik" entwickeln, in der das Subjekt seine eigenen Wege zu gehen trachtet. Wo innere Überzeugung ist, ist auch Selbständigkeit. Es kam der Kirche zu gut, dass die Theologie bald eine andere Richtung nahm. Sie wurde skeptisch in Bezug auf das „Allgemeine", auf jene „Idee", die „Substanz" sein soll. Unter dem fortgesetzten Studium des Aristoteles wurde die Kausalität der Hauptbegriff an Stelle der Immanenz. Der wissenschaftliche Sinn erstarkte; das Einzelne in seiner konkreten Ausprägung gewann das Interesse; der Wille regiert die Welt, der Wille Gottes und der Wille des Einzelnen, nicht eine unfassliche Substanz oder ein konstruirter Universalintellekt. Die Vernunft erkennt die Kausalitätenreihe und endet bei der Einsicht der Willkür und des bloss Kontingenten. Diesen ungeheuren Umschwung bezeichnet Duns Scotus, der scharfsinnigste MAliche Denker; aber erst seit Occam ist er vollendet.

---

1) Der Aufriss der Summa entspricht dem Grundgedanken: von Gott durch Gott zu Gott. Der 1. Teil (119 Quaest.) handelt von Gott und dem Ausgang der Dinge aus Gott, der 2. T. 1. Abt. (114 Quaest.) von der allgemeinen Moral, der 2. T. 2. Abt. (189 Quaest.) von der speziellen Moral unter dem Gesichtspunkt der Rückkehr der vernünftigen Kreatur zu Gott, der 3. Teil, den Thomas nicht mehr vollenden konnte, von Christus, den Sakramenten und der Eschatologie. Das Verfahren in jeder einzelnen Quaestio ist ein kontradiktorisches. Es kommen alle Gründe, die gegen die richtige Fassung der Lehre sprechen, zum Ausdruck („difficultates"). Im Allgemeinen gilt der Grundsatz, dass das ganze System sich auf die Autorität der Offenbarung zu gründen habe; *„utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandam fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia, quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei."*

Die Folge dieses Umschwungs aber war nicht der Protest gegen die Kirchenlehre mit ihren absoluten Sätzen oder der Versuch, sie auf ihre Grundlagen zu prüfen, sondern die Steigerung der Autorität der Kirche. Ihr schob man zu, was einst ratio und auctoritas im Bunde getragen hatten, nicht als Akt der Verzweiflung, sondern als selbstverständlichen Akt des Gehorsams. Protestirt hat erst der Socinianismus, die Grundlagen der Lehre geprüft der Protestantismus — der nachtridentinische Katholicismus hat die eingeschlagene Richtung weiter verfolgt: somit ist, indem der Nominalismus die Herrschaft antrat, der Boden für die spätere dreifaltige Entwickelung der Lehre gewonnen.

Der Nominalismus hat hohe Vorzüge: es ist ihm aufgegangen, dass die Religion etwas Anderes ist als Erkenntniss und Philosophie, während Thomas sich in Unklarheiten bewegte; er kennt die Bedeutung des Konkreten gegenüber den Hohlheiten der Abstraktionen (Grundlegung einer neuen Psychologie); er hat den Willen erkannt, auch in Gott dieses Moment hervorgehoben, die Persönlichkeit Gottes streng betont und somit der neuplatonischen Theosophie, die Gott und Welt vermischte, zunächst ein Ende bereitet; er hat die Positivität der historischen Religion sicherer erfasst — aber er hat mit der Zuversicht zu einem absoluten Wissen auch die Zuversicht zur Majestät des Sittengesetzes eingebüsst, damit den Gottesbegriff entleert und der Willkür preisgegeben, und er hat in das „Positive", unter das er sich beugte, die Kirche mitsammt ihrem ganzen Apparat eingerechnet — die Gebote des Religiösen und Sittlichen sind arbritär, aber die Gebote der Kirche sind absolut. Das souveräne Recht der Kasuistik, in der Bussdisziplin, aber auch in der Dialektik der Thomisten bereits vorbereitet, hat er in der Dogmatik aufgerichtet: Alles in der Offenbarung beruht auf göttlicher Willkür; daher vermag der Verstand höchstens das „conveniens" der Anordnungen nachzuweisen. Sofern er aber seine eigene Erkenntniss hat, giebt es eine doppelte Wahrheit, die religiöse und die natürliche; jener unterwirft man sich, und darin eben besteht das Verdienst des Glaubens. In steigendem Masse, selbst vor dem Frivolen nicht zurückscheuend, hat der Nominalismus die Sufficienz der „fides implicita" bekannt; auch hier freilich hatte er an päpstlichen Dekretalen Vorbilder. Hatte doch Innocenz IV. ausdrücklich gelehrt, für den Laien genüge es, an einen vergeltenden Gott zu

glauben, im Übrigen sich der Kirchenlehre zu unterwerfen. Widersinn und Autorität wurden jetzt der Stempel der religiösen Wahrheit. Indem man sich von der Last spekulativer Ungeheuerlichkeiten und täuschender „Denknotwendigkeiten" befreite, nahm man die furchtbare Last eines Glaubens auf sich, dessen Inhalt man selbst für willkürlich und undurchsichtig erklärte, den man also nur noch wie eine Uniform zu tragen vermochte.

Eng verbunden mit dieser Entwickelung war die andere, die allmähliche Ausmerzung des Augustinismus und die Zurückführung des römischen, nun durch Aristoteles bestätigten Moralismus. Das Gewicht der Schuld und die Kraft der Gnade wurden relative Grössen. Aus dem Aristoteles lernte man, dass der Mensch durch seine Freiheit unabhängig vor Gott stehe, und da man Augustin's Lehre von den ersten und letzten Dingen abgethan hatte, so streifte man unter der Hülle seiner Worte auch seine Gnadenlehre ab. Alles in der Religion und Ethik wurde nur probabel, die Erlösung durch Christus selbst unter ganz unsichere Kategorien gestellt. Die Grundsätze einer weltbürgerlichen Religions- und Sittlichkeitsdiplomatie wurden auf die objektive Religion und die subjektive Religiosität angewandt. Die Heiligkeit Gottes erlosch: er ist nicht ganz streng, nicht ganz heilig. Der Glaube braucht nicht volle Hingabe zu sein, die Busse nicht vollkommene Reue, die Liebe nicht vollkommene Liebe. Überall genügt ein „gewisses Mass" (Aristoteles), und was fehlt, wird durch die Sakramente und die Kirchlichkeit ergänzt; denn die Offenbarungsreligion ist geschenkt worden, um den Weg zum Himmel zu erleichtern, und die Kirche vermag allein anzugeben, welches „Mass" Gott genügt und welche zufälligen Verdienste ihn befriedigen. Das ist der „Aristotelismus" oder die „Vernunft" der nominalistischen Scholastiker, die Luther gehasst hat. Die Jesuiten haben sie in der nachtridentinischen Zeit vollends in der Kirche eingebürgert.

Beim Ausgang des MA., ja schon im 14. Jahrh., rief dieser die Religion entleerende Nominalismus grosse Reaktionen hervor, blieb aber doch auf den Universitäten herrschend. Nicht nur die Theologen des Dominikanerordens widersprachen ihm fort und fort, sondern auch ausserhalb des Ordens brach eine augustinische Reaktion hervor in Bradwardina, Wiclif, Hus, Wesel, Wessel u. s. w. Sie machten gegen den Pelagianismus Front, wenn sie auch den Sakramenten, der fides implicita und der Kirchenautorität einen

weiten Spielraum liessen. Einen gewaltigen Bundesgenossen gegen den Nominalismus, der sich durch seine hohle Formalistik und Dialektik im 15. Jahrh. geradezu verächtlich machte, gewann die augustinische Reaktion an Plato, der damals wieder ans Licht gebracht wurde. Ein neuer Geist ging von ihm und der wieder entdeckten Antike aus: er suchte die Erkenntniss des Lebendigen und damit auch des Wirklichen und begehrte Ideale, die das Subjekt befreien und über die gemeine Welt erheben. In wilden Stürmen kündigte sich dieser neue Geist an und schien anfangs die Christenheit mit dem Heidentum zu bedrohen; aber die, welche die Renaissance am leuchtendsten vertraten (Nicolaus von Kus, Erasmus u. A.), wollten nur das entgeistigte Kirchentum und seine nichtige Wissenschaft abthun, aber die Kirche und das Dogma im letzten Grunde nicht gefährden. Die wiedergewonnene Zuversicht zu der erkennbaren Einheit aller Dinge und der kühne Schwung der Phantasie, begeistert durch die Antike und durch die neuen Welten, die man entdeckte, sie haben die neue Wissenschaft begründet. Nicht ist die nominalistische Wissenschaft durch Reinigung zur exakten geworden, sondern ein neuer Geist fuhr über die dürren Blätter der Scholastik und schöpfte Zuversicht und Kraft, auch der Natur ihre Geheimnisse abzugewinnen, aus den lebendigen, den ganzen Menschen erfassenden Spekulationen Plato's und aus dem Umgang mit dem Lebendigen.

Aber die Theologie hat doch zunächst keinen Vorteil davon gehabt. Sie wurde einfach bei Seite geschoben. Auch die christlichen Humanisten waren keine Theologen, sondern gelehrte Patristiker mit platonisch-franciskanischen Idealen, im besten Fall Augustiner. Zur Kirchenlehre hatte eigentlich Niemand mehr Zuversicht; aber durch den Sinn für das Originale, den die Renaissance erweckt hatte, wurde eine neue Theologie vorbereitet.

§ 69. Die Ausprägung der Dogmatik in der Scholastik.

In der Scholastik des 13. Jahrh. erlangte die abendländische Kirche eine einheitliche, systematische Darstellung ihres Glaubens. Voraussetzungen waren 1) die h. Schrift und die Glaubenssätze der Konzilien, 2) der Augustinismus, 3) die Entwickelung des Kirchentums seit dem 9. Jahrh., 4) die aristotelische Philosophie. Der finis theologiae ist noch immer die individuelle Seligkeit im Jenseits; aber sofern die Sakramente, die diesem Zwecke dienen, als Liebeskräfte das Reich Christi auch auf Erden herstellen, war

(schon seit Augustin) ein zweiter Zweckgedanke in die Theologie gekommen: sie ist nicht nur Seelenspeise, sondern auch Ecclesiastik. Die beiden Zweckgedanken sind aber im Katholicismus nie ausgeglichen worden. In ihnen sind die Gnade und das Verdienst die beiden Zentren der Kurve der MAlichen Auffassung vom Christentum.

Dogmen im strengen Sinn waren nur die alten articuli fidei; aber seitdem die Transsubstantiation als mit der Inkarnation gegeben angeschaut wurde, war im Grunde das ganze sakramentale System auf die Höhe der absoluten Glaubenslehre gehoben. Die Abgrenzung zwischen Dogma und theologischem Lehrsatz wurde im Einzelnen ganz unsicher. Niemand konnte mehr angeben, was die Kirche eigentlich lehre, und diese selbst hat sich stets gehütet, den Bereich des notwendigen Glaubens abzustecken.

Die Aufgabe der Scholastik war eine dreifache: 1) die alten articuli fidei wissenschaftlich zu bearbeiten und sie in die um das Sakrament und das Verdienst gezogene Linie einzustellen, 2) die Sakramentslehre auszugestalten, 3) die Prinzipien des kirchlichen Handelns mit dem Augustinismus auszugleichen. Diesen Aufgaben hat sie in grossartiger Weise genügt, ist aber dabei in eine Spannung mit jener Frömmigkeit geraten, die in steigendem Masse in der offiziellen Theologie (der nominalistischen) nicht mehr ihren eigenen Ausdruck wiederfand (augustinische Reaktionen) und sie deshalb bei Seite schob.

A. Die Bearbeitung der überlieferten articuli fidei.

1. Der augustinisch-areopagitische Gottesbegriff hat anfangs die Theologie des MA. beherrscht (Begriff des notwendigen Seins aus sich selbst; die Alles determinirende Substanz; virtuelles Sein Gottes in der Welt; ontologischer Beweis Anselm's); aber dann wurde die pantheistische Gefahr (Amalrich von Bena, David von Dinanto) bemerkt. Thomas hat den augustinischen und den aristotelischen Gottesbegriff zu verbinden gesucht. Gott ist absolute Substanz, selbstbewusstes Denken, actus purus; er ist von der Welt unterschieden (kosmologischer Beweis). Aber das lebhafteste Interesse hatte doch auch noch Thomas daran, die absolute Sufficienz und Notwendigkeit in Gott zu betonen (in Gottes Selbstzweck ist die Welt eingeschlossen); denn nur das Notwendige kann sicher erkannt werden; von der sichern Erkenntniss aber hängt die Seligkeit ab. Allein Duns bestritt den Begriff eines not-

wendigen Seins aus sich selbst, warf alle Gottesbeweise über den Haufen, leugnete auch, dass der göttliche Wille unter das Mass unserer ethischen „Denkgewohnheiten" gestellt werden könne, und fasste Gott lediglich als freien Willen mit unergründlichen Motiven resp. ohne dieselben (Willkür). Occam stellte auch den Begriff des primum movens immobile in Abrede und erklärte den Monotheismus nur für probabilior als den Polytheismus. Der Gegensatz von Thomisten und Scotisten ist durch die verschiedene Vorstellung von der Stellung des Menschen zu Gott bestimmt. Jene sahen sie als Abhängigkeit an und erkannten in dem Guten das Wesen Gottes (Gott will etwas, weil es gut ist); diese trennten Gott und Kreatur, fassten die letztere als selbständig, aber als göttlichen Geboten verpflichtet, die aus der Willkür Gottes stammen (etwas ist gut, weil Gott es will). Dort Prädestination, hier Willkür. Die Theologie führte den Satz „pater in filio revelatus" wohl im Munde, aber achtete ihn nicht.

2. Die Ausbildung der Trinitätslehre gehörte, nachdem tritheistische (Roscellin) und modalistische (Abälard) Versuche abgewiesen waren, ganz der gelehrten Arbeit an. Der Thomismus musste notwendig die Neigung zum Modalismus behalten (Verselbständigung der divina essentia und daher Quaternität wurde selbst dem Lombarden vorgeworfen), während die scotistische Schule die Personen scharf auseinanderhielt. In subtilen Untersuchungen wurde die Trinität ein Schulproblem. Die Behandlung bezeugte es, dass der Glaube des Abendlandes nicht in dieser überlieferten Lehre lebte.

3. Bei Thomas finden sich noch Reste der pantheistischen Denkweise (Schöpfung als Aktualisirung der göttlichen Ideen; Alles was ist, besteht nur participatione dei; divina bonitas est finis rerum omnium, also kein selbständiger Weltzweck); aber doch hat schon er durch Einführung der aristotelischen Gedanken die Trennung von Gott und Kreatur wesentlich vollzogen und den reinen Schöpfungsgedanken herzustellen versucht. In dem Streit über den Anfang der Welt spiegelten sich die Gegensätze. In der scotistischen Schule ist der Selbstzweck Gottes und der Zweck der Kreaturen scharf geschieden worden. Das unermessliche Heer von Fragen über die Weltleitung, die Theodicee u. s. w., die die Scholastik wieder aufwarf, gehört der Geschichte der Theologie an. Thomas nahm an, dass Gott alle Dinge immediate leite und auch die corruptiones rerum „quasi per accidens" bewirke

(Origenes, Augustin); die Scotisten wollten nur von einer mittelbaren Leitung etwas wissen und bestritten die neuplatonische Lehre vom malum im Interesse Gottes und der Selbständigkeit des Menschen.

4. Mit einer „nota" gegen den „Nihilianismus" des Lombarden, der in Abrede stellte, dass Gott durch die Menschwerdung etwas geworden ist, ist die Zweinaturenlehre zu den grossen Scholastikern gekommen. Die Fassung des Joh. Damascenus war die vorgeschriebene; aber die hypostatische Union wurde wie ein Schulproblem behandelt. Die Thomisten fassten das Menschliche als Passives und Accidentelles und setzten im Grunde die monophysitische Anschauung fort; Duns suchte die Menschheit Christi zu retten, dem menschlichen Erkennen Christi gewisse Grenzen zu stecken und auch der menschlichen individuellen Natur Christi Existenz beizulegen. Aber auf diesem Gebiet blieb der Thomismus siegreich. Praktisch machte man freilich nur im Abendmahlsdogma von dem christologischen Dogma Gebrauch, welches die späteste Scholastik (Occam) als notwendig und vernünftig völlig auflöste (Gott hätte auch die natura asinina annehmen und uns so erretten können). Die Lehre vom Werke Christi wurzelte eben nicht in der Zweinaturenlehre, sondern in dem Gedanken des Verdienstes des sündlosen Menschen Jesus, dessen Leben göttlichen Wert hat *(Christus passus est secundum carnem)*. Daneben wurde auch wieder der Gedanke der satisfactio (Halesius, Albertus) hervorgeholt. Thomas hat ihn bearbeitet, aber die Erlösung durch den Tod Christi nur für den schicklichsten Weg erklärt. Dieser Tod ist es, weil sich in ihm die Summe aller denkbaren Leiden darstellt; er führt uns die Liebe Gottes zu Gemüt, wird uns ein Beispiel, ruft uns von der Sünde ab und erweckt als Motiv die Gegenliebe. Neben diesem Subjektiven betont Thomas auch das Objektive: hätte uns Gott sola voluntate erlöst, so hätte er uns nicht so viel zuwenden können; der Tod hat uns nicht nur die Freiheit von der Schuld, sondern auch die gratia iustificans und die gloria beatitudinis erworben. Ausserdem werden alle möglichen Gesichtspunkte beigebracht, unter denen der Tod Christi betrachtet werden kann. Als satisfactio ist er superabundans; denn für alle Satisfaktion gilt die Regel, dass der Beleidigte die in ihr geschenkte Gabe mehr liebt, als er die Beleidigung hasst (sacrificium acceptissimum). Dieser scheinbar richtige und würdige Gedanke wurde verhängnissvoll;

offenbar verkennt auch Thomas das Strafleiden und damit den vollen Ernst der Sünde. In der Lehre vom Verdienst soll die Wirklichkeit (nicht bloss die Möglichkeit) unserer Versöhnung durch den Tod Christi zum Ausdruck kommen. Mit Zurückschiebung der Zweinaturenlehre wird der Anselm'sche Gedanke weiter ausgeführt, dass das durch das freiwillige Leiden gewonnene Verdienst vom Haupte auf die Glieder übergeht: „*caput et membra sunt quasi una persona mystica, et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet, sicut ad sua membra.*“ Doch wird sofort der Begriff des Glaubens durch den der Liebe ersetzt: „*fides, per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per caritatem.*“ Thomas hat zwischen der hypothetischen und der notwendigen, der objektiven (möglichen) und subjektiven (wirklichen), der rationalen und irrationalen Erlösung geschwankt. Duns zog die Konsequenz der Satisfaktionstheorie, indem er Alles auf die willkürliche „acceptatio“ Gottes zurückführte. Die arbiträre Schätzung des Empfängers giebt der Satisfaktion ihren Wert, wie auch sie allein die Grösse der Beleidigung bestimmt. Der Tod Christi gilt soviel, als Gott ihn gelten liess; jedenfalls ist die Vorstellung von „Unendlichem“ abzuweisen; denn weder kann die Sünde endlicher Menschen, noch der Tod eines endlichen Menschen unendliches Gewicht haben; auch ist ein unendliches Verdienst ganz unnötig, da der souveräne Wille Gottes deklarirt, was vor ihm gut und verdienstlich ist. Deshalb hätte uns auch ein purus homo erlösen können; denn es bedurfte ja nur des ersten Anstosses; das Übrige muss doch der selbständige Mensch leisten. Duns bemüht sich zwar noch zu zeigen, dass der Tod Christi „schicklich“ gewesen sei; aber dieser Nachweis hat keine rechte Bedeutung mehr: Christus ist gestorben, weil Gott es so gewollt hat. Alles „Notwendige“ und „Unendliche“, welches hier doch Ausdruck für das Göttliche ist, ist weggeräumt. Die prädestinirende Willkür Gottes und die Werkgerechtigkeit regieren die Dogmatik. Duns hat in Wahrheit die Erlösungslehre bereits zersetzt und die Gottheit Christi aufgehoben. Nur die Kirchenautorität hält sie in Geltung; fällt sie, so ist der Socinianismus da. Unter Anerkennung jener Autorität sind nominalistische Theologen in ihrer Dialektik bis zum Frivolen und Blasphemischen vorgeschritten. Doch stellte sich im 15. Jahrh. im Zusammenhang mit dem Augustinismus bei Gerson, Wessel, selbst bei Biel u. A.

wieder eine ernstere Auffassung ein, und die bernhardinische Betrachtung des leidenden Christus ist im MA. nie untergegangen.

§ 70. Fortsetzung.

B. Die scholastische Sakramentslehre.

HLHahn, L. v. d. Sakramenten 1864.

Die Unsicherheiten und Freiheiten der Scholastik in der Lehre vom Werk Christi erklären sich aus der Sicherheit, mit der sie in den Sakramenten das Heilsgut als ein gegenwärtiges betrachtete. Der Glaube und die Theologie lebten in den Sakramenten. Die augustinische Lehre wurde hier materiell und formell ausgebildet, jedoch das „verbum" noch mehr hinter das „sacramentum" zurückgeschoben; denn da neben der Erweckung von Glaube und Liebe als Gnade doch die alte Definition galt: *„gratia nihil est aliud quam participata similitudo divinae naturae"*, so war im Grunde keine andere Form der Gnade denkbar als die magisch-sakramentale.

Die Sakramentslehre hat sich lange Zeit unter der Schwierigkeit entwickelt, dass die Zahl der Sakramente nicht feststand. Neben Taufe und Abendmahl gab es eine unbestimmte Menge h. Handlungen (vgl. noch Bernhard). Abälard und Hugo von St. Victor hoben die Konfirmation, Ölung und Ehe hervor (Fünfzahl), Robert Pullus Konfirmation, Beichte und Ordination. Aus einer Kombination ist, vielleicht im Kampf gegen die Katharer, die Siebenzahl entstanden (Sentenzenbuch Roland's), die der Lombarde als eine „Ansicht" vorgetragen hat. Noch auf den Konzilien 1179 und 1215 hat sich die Zahl nicht durchgesetzt. Erst die grossen Scholastiker haben sie zu Ehren gebracht, und erst zu Florenz 1439 erfolgte eine sichere kirchliche Erklärung (Eugen IV., Bulle Exultate deo). Jedoch ist eine völlige Gleichstellung der sieben Sakramente nicht beabsichtigt (die Taufe und besonders das Abendmahl bleiben bevorzugt). Das „conveniens" der Siebenzahl und der Organismus der Sakramente, wie er das ganze Leben der Einzelnen und der Kirche umspannt, wurde ausführlich dargestellt. In der That ist die Schöpfung gerade dieser sieben Sakramente ein Meisterstück einer vielleicht unbewussten Politik.

Hugo hat die technische Bearbeitung der Lehre begonnen mit Beibehaltung der augustinischen Unterscheidung von sacramentum und res sacramenti und starker Betonung der physisch-

geistlichen Gabe, die wirklich eingeschlossen ist. Ihm folgend hat der Lombarde (IV, 1 B) definirt: „*Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae dei et invisibilis gratiae forma, ut imaginem ipsius gerat et causa existat. Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi* (*significandi gratia* sind die ATlichen Einrichtungen getroffen)." Doch sagt er nicht, dass die Sakramente die Gnade enthalten (Hugo), sondern ursächlich bewirken; auch fordert er nur ein signum als Grundlage, nicht wie Hugo ein corporale elementum. Thomas mildert auch das „continent" Hugo's ab, ja er geht noch weiter. Zwar wirkt Gott nicht „adhibitis sacramentis" (Bernhard), aber doch nur „per aliquem modum" bewirken sie die Gnade. Gott selbst wirkt sie; die Sakramente sind causae instrumentales, sie tragen die Wirkung hinüber a primo movente. Sie sind also causa et signa; so sei das Wort: „*efficiunt quod figurant*" zu verstehen. Doch ist in den Sakramenten eine virtus ad inducendum sacramentalem effectum vorhanden. In der Folgezeit wurde das Verhältniss von Sakramenten und Gnade vollständig gelockert. Jene begleitet diese nur; denn lediglich die Willkür Gottes hat sie zusammengeschlossen (Duns) kraft eines „pactum cum ecclesia initum". So erscheint die nominalistische Auffassung minder magisch und hat die Sakramentslehre der „Vorreformatoren" und Zwingli's durch den Protest gegen das „continent" vorbereitet; aber nicht aus dem Interesse für das „Wort" und den Glauben ist diese Wendung entstanden, sondern, wie bemerkt, aus dem eigentümlichen Gottesbegriff. Die offizielle Lehre blieb bei Thomas stehen, resp. kehrte zu dem „*figurant, continent et conferunt*" (Florentiner Konzil) zurück. Dabei gilt, dass die Sakramente im Unterschied von den ATlichen, bei denen der Glaube („opus operantis") nötig war, „ex opere operato" wirken (so schon der Lombarde), d. h. der Effekt fliesst aus der Handlung als solcher. Der Versuch der Scotisten, ATliche Sakramente den NTlichen gleich zu stellen, wurde abgelehnt.

Im Einzelnen sind folgende Punkte der thomistischen Lehre noch besonders wichtig: 1) In genere sind die Sakramente überhaupt zum Heil notwendig, in specie gilt das im strengsten Sinn nur von der Taufe (sonst gilt die Regel: „*non defectus sed contemptus damnat*"). 2) In genere müssen die Sakramente einen dreifachen Effekt haben, einen signifikativen (sacramentum), einen präparatorischen (sacramentum et res) und einen heilsmässigen

(res sacramenti); in specie aber lässt sich der präparatorische Effekt, der Charakter, nur bei der Taufe, der Firmung und dem Ordo nachweisen. Durch sie wird der „character Christi" als Befähigung zur receptio et traditio cultus dei der Potenz der Seele indelebiliter und daher nicht wiederholbar eingepflanzt (gleichsam eine Abstempelung), 3) bei der genauen Erörterung der Frage *„quid sit sacramentum"* wird bestimmt, dass es nicht nur ein heiliges, sondern auch ein heiligmachendes Zeichen ist, und zwar ist die Ursache der Heiligung das Leiden Christi, die Form besteht in der mitgeteilten Gnade und den Tugenden, und der Zweck ist das ewige Leben. Das Sakrament muss stets eine res sensibilis a deo determinata sein (Materie des Sakraments), und es ist „sehr angemessen", dass auch „Worte" dabei sind, *„quibus verbo incarnato quodammodo conformantur"*. Diese verba a deo determinata (Form des Sakraments) müssen genau beobachtet werden; auch ein unabsichtlicher lapsus linguae lässt das Sakrament nicht perfekt werden; selbstverständlich wird es aufgehoben, wenn einer das nicht zu thun beabsichtigt, was die Kirche thut, 4) die Notwendigkeit der Sakramente wird daraus erwiesen, dass sie *„quodammodo applicant passionem Christi hominibus"*, sofern sie *„congrua gratiae praesentialiter demonstrandae sunt"*, 5) bei dem Effekt (character und gratia) wird erörtert, dass im Sakrament zu der allgemeinen gratia virtutum et donorum noch hinzutritt *„quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem"*; sowohl in verbis als in rebus sei eine instrumentalis virtus ad inducendam gratiam enthalten. Bei der Bestimmung des Verhältnisses der sakramentalen Gnade zur passio Christi tritt deutlich hervor, dass die katholische Sakramentslehre nichts Anderes ist als eine Verdoppelung der Erlösung durch Christus. Da man die Gnade physisch fasste, diese physische Gnade aber nicht direkt an den Tod Christi anknüpfen, resp. von ihm ableiten konnte, so musste Gott dem Erlöser ausser dem instrumentum coniunctum (Jesus) noch ein weiteres instrumentum separatum (die Sakramente) zugeordnet werden. (Kann man dagegen solch' ein Verständniss des Lebens und des Todes Christi gewinnen, dass dieses selbst als die Gnade und das Sakrament erscheint, so ist die Verdoppelung unnütz und schädlich), 6) bei der Bestimmung der causa sacramentorum wird durchgeführt, dass Gott der Urheber, der Priester aber als minister „causa instrumentalis" ist. Alles, was de necessitate sacramenti ist (also nicht die Priestergebete etc.),

muss von Christus selbst eingesetzt sein (Appell an die Tradition, während noch Hugo und der Lombarde einige Sakramente von den Aposteln ableiteten; dies hat sich bei Einigen bis zum 16. Jahrh. erhalten; die Apostel können nicht institutores sacramenti im strengen Sinne gewesen sein; auch Christus als Mensch kam nur die potestas ministerii principalis seu excellentiae zu; er wirkt meritorie et efficienter und hätte diese ausserordentliche potestas ministerii auch übertragen können, was er indess nicht gethan hat); auch schlechte Priester können die Sakramente giltig verwalten; sie brauchen nur die intentio, nicht die fides; aber sie ziehen sich eine Todsünde zu. Selbst die Häretiker können das sacramentum überliefern, aber nicht die res sacramenti.

Diese Lehren des Thomas lassen die Rücksicht auf den Glauben vermissen und gehen über die Frage nach den Bedingungen des heilsamen Empfangs schnell hinweg. Diese Frage wurde bei den Nominalisten neben der Frage nach dem Verhältniss von Gnade und Sakrament (s. o.) und nach dem minister bei jedem einzelnen Sakrament die wichtigste, und sie entschieden sie so, dass sie den Faktor des Verdienstes über den des Sakraments und der Gnade übergreifen liessen, zugleich aber die Bedingungen für das Verdienst laxer fassten und das opus operatum stärker betonten. Im Grunde lösten sie den ganzen Thomismus auf. Sie wollten auch hier die Lehre geistiger und ethischer fassen; in Wahrheit verfielen sie in eine schimpfliche Kasuistik und leisteten der Werkgerechtigkeit und der Sakramentsmagie zugleich Vorschub. Dass irgend eine Disposition zum heilsamen Empfang gehöre, nahmen Alle an, aber worin sie bestehe und welchen Wert sie habe, war die Frage. Die Einen sahen in ihr keine positive Bedingung der sakramentalen Gnade, sondern nur die conditio sine qua non, fassten sie also nicht als Würdigkeit und erklärten daher rund, die Sakramente wirken nur ex opere operato (die Disposition ist notwendig, aber hat keine kausative Bedeutung). Die Anderen — sie waren nicht zahlreich — erklärten, die Sakramente können nur dann Gnade vermitteln, wenn innere Reue und Glaube vorhanden seien, diese aber würden als interiores motus von Gott gewirkt, so dass keine Rechtfertigung ex opere operante anzunehmen sei; die Sakramente deklariren bloss die innere Gottesthat (Anbahnung des reformatorischen Standpunkts). Die Dritten, welche die Oberhand gewannen, lehrten, dass die heilsame Gnade ein Produkt des Sakra-

ments und des reuevollen Glaubens sei, so dass das Sakrament selbst nur über den toten Punkt erhebt, um dann sofort mit der innern Disposition zu kooperiren. Hier erst wurde die Frage wichtig, wie denn die Disposition (Reue und Glaube) beschaffen sein müsse, um das Sakrament zur Wirkung kommen zu lassen. Zunächst wurde mit Augustin geantwortet, der Empfänger dürfe nicht „*obicem contrariae cogitationis opponere*". Die älteren Theologen hatten hieraus gefolgert, dass ein bonus motus interior vorhanden sein müsse, freilich diesen auch schon als Verdienst gefasst; denn ein Minimum von Verdienst (gegen Augustin) muss doch immer da sein, wenn Gnade erteilt werden soll. Duns und seine Schüler lehrten aber — eine heillose Korruption eines richtigen Gedankens —, dass darin eben die Herrlichkeit der NTlichen Sakramente bestehe, dass sie nicht wie die früheren einen bonus motus als Voraussetzung fordern, vielmehr nur das Fehlen eines motus contrarius malus (Verachtung des Sakraments, positiver Unglaube). Ohne Sakrament kann Gnade nur wirksam sein, wo irgend welche Würdigkeit vorhanden ist, die sakramentale Gnade aber wirkt auch dort, wo tabula rasa ist (als ob es eine solche gäbe!); dort ist ein meritum de congruo erforderlich, hier „*solum requiritur opus exterius cum amotione interioris impedimenti*". Ist aber dieses eingetreten, so wird die blosse gehorsame Unterstellung unter den Vollzug des Sakraments für den Empfänger zu einem meritum de congruo, und damit beginnt der Heilsprozess, der, indem sich die sakramentalen Kollationen steigern, schliesslich zu Ende geführt werden kann, ohne dass das Subjekt je die Grenze des meritum de congruo d. h. eines gewissen Verdienstes, welches ohne wirklichen innern Glauben und Liebe bestehen kann, überschreitet. Die sakramentale Gnade verwandelt ex opere operato die attritio zur contritio und ergänzt somit die mangelhaften Verdienste zu vollkommenen. Auf der Leiter der durch die Sakramente immerfort ergänzten ganz nichtigen, ja irreligiösen innern Regungen (Furcht vor Strafe, Höllenangst, kraftlose Unzufriedenheit mit sich selbst) steigt die Seele zu Gott empor: „*attritio superveniente sacramento virtute clavium efficitur sufficiens*". Hier ist die Sakramentslehre der schlimmsten Form einer pelagianischen Justifikationslehre (s. u.) untergeordnet.

Die einzelnen Sakramente. 1. Die Taufe (Materie: Wasser, Form: die Einsetzungsworte). Sie bezieht sich auf die Erbsünde. Die Taufe tilgt die Schuld derselben und aller bisher

begangenen Thatsünden, erlässt die Strafe (doch nicht irdische Strafübel) und ordnet die Konkupiscenz, d. h. es wird der Begriff einer unschuldigen Konkupiscenz zugelassen (keine religiöse Betrachtung) und behauptet, dass die Taufe den Menschen in den Stand setzt, die Konkupiscenz in Schranken zu halten. Die positive Wirkung der Taufe wird unter den Titel „regeneratio" gesetzt, ohne dass dieser Begriff von der Unklarheit und Bedeutungslosigkeit befreit wird, die er bei den KVV. besass. In thesi behauptete man, die positive Gnade der Taufe sei perfectissima und auch die Kinder erhielten sie (Sakr. der Rechtfertigung im vollen Sinn); aber faktisch konnte man sie doch nur als Initiationssakrament fassen und nur in diesem Sinne die Vollkommenheit der Kindertaufe (Glaube der Kirche oder der Paten als vikarirend) festhalten: die Taufe begründet den Rechtfertigungsprozess nur in habitu, nicht in actu. — Taufen kann im Notfall auch ein Diakon, ja ein Laie. Ausführliche Erörterung über die Sakramentalien bei der Taufe.

2. Die Firmung (Materie: das vom Bischof geweihte Chrisma, Form: consigno te etc.). Effekt dieses, wie die Taufe, nicht wiederholbaren Sakraments ist die Kraft (robur) zum Wachstum, die Stärke zum Kampf, im Rechtfertigungsprozess die gratia gratum faciens. Nur der Bischof kann es erteilen; als Sakrament der bischöflichen Hierarchie hat es neben dem ordo seine Bedeutung erlangt; diese liegt im Grunde doch nur im „Charakter". Zweifel an dem Sakramente sind im MA. nie erloschen (Wiclif). Von Thomas ab ist es sehr nahe an die Gewalt des Papstes herangerückt worden, da es sich auf den mystischen Leib Christi (die Kirche) in besonderer Weise bezieht (nicht auf den sakramentalen Leib), und somit die Jurisdiktionsgewalt in Betracht kommt.

3. Die Eucharistie (Materie: die Elemente, Form: die Einsetzungsworte). Die thomistische Lehre ist hier gegenüber den Versuchen der Nominalisten, die Transsubstantiationslehre zu lockern, zu vollem Sieg gekommen; aber auch der „häretische" Widerspruch gegen diese Lehre hat im MA. nach dem Laterankonzil (s. o. S. 288) nie aufgehört. Der Realismus ist die Voraussetzung der orthodoxen Theorie; ohne ihn fällt sie zusammen. Alles Hohe ist vom Abendmahl ausgesagt worden, aber der Glaube, der Gewissheit sucht, ging leer aus, und schliesslich ist doch das Busssakrament dem Abendmahl als Sakrament und als Opfer weit

überlegen: die Messen sind ein geringes Mittel, und die geistliche Speise tilgt keine Todsünden. Das grosse theologische Problem war die Transsubstantiation selbst, und bei der Grösse desselben übersah man die Geringfügigkeit der Wirkung. Thomas hat die Lehre von der Art der Gegenwart des Leibes Christi im Sakrament ausgebildet (keine Neuschöpfung, keine assumptio elementorum, so dass sie Leib werden, keine Konsubstanzialität); die Substanz der Elemente schwindet vollkommen, aber nicht per annihilationem, sondern per conversionem; die Existenz der übrigbleibenden substanzlosen Accidentien der Elemente wird durch direktes Gotteswirken ermöglicht; der Leib Christi tritt ein und zwar totus in toto; in jeder Spezies ist der ganze Christus und zwar per concomitantiam nach Leib und Seele sowie nach seiner Gottheit vom Moment der Rezitation der Einsetzungsworte an (also auch extra usum); die Gegenwart Christi in den Elementen ist keine dimensionale; aber wie sie zu denken ist, wurde ein Hauptproblem, bei welchem Thomas und die nominalistischen Nachfolger absurde und scharfsinnige Raumtheorien aufgeboten haben. Diese kamen dabei entweder der Ansicht von der Vernichtung der elementaren Substanz (Duns) oder der Konsubstanzialität und Impanation sehr nahe (Occam); auf letztere gerieten sie, weil ihre Metaphysik überhaupt nur die Vorstellung zuliess, dass Göttliches und Kreatürliches sich kraft göttlicher Anordnung begleiten (ähnlich Wesel und, anders motivirt, Luther). Die Folgen der Ausbildung der Transsubstantiationslehre waren 1) Aufhören der Kinderkommunion (dieses hat auch noch andere Ursachen), 2) Steigerung des Ansehens der Priester, 3) Kelchentziehung (zu Konstanz fixirt), 4) Adoration der erhobenen Hostie (Fronleichnamsfest 1264. 1311). Gegen die beiden letzten Folgerungen erhob sich im 14. und 15. Jahrh. ein bedeutender Widerspruch. — In Bezug auf die Vorstellung des Abendmahls als Opfer ist noch der Lombarde von dem altkirchlichen Motiv der recordatio bestimmt gewesen; allein die durch Gregor I. bestärkte Vorstellung von der Wiederholung des Opfertodes Christi drang immer mehr durch (Hugo, Albertus; Thomas rechtfertigt die Theorie eigentlich nur durch die Praxis der Kirche) und modifizirte auch den Messkanon (Laterankonzil 1215). Der Priester galt als sacerdos corporis Christi. Die Angriffe Wiclif's u. A. auf diese ganz unbiblische Betrachtung verhallten; im 14. und 15. Jahrh. kämpfte man eigentlich nur noch gegen den abusus.

4. Die Busse (grosse Kontroverse über die Materie, da keine res corporalis vorhanden) ist im Grunde das Hauptsakrament, weil sie allein die verlorene Taufgnade ersetzt. Die Theorie blieb der hierarchischen Praxis gegenüber, die in der pseudoaugustinischen Schrift de vera et falsa paenitentia zum Ausdruck gekommen war, noch lange spröde. Der Lombarde hat noch die wahrhaftige Reue des Christen an sich für sakramental gehalten und die priesterliche Absolution als eine bloss deklarative betrachtet (als kirchlichen Akt); denn Gott allein vergiebt Sünden. Hugo und das Laterankonzil v. 1215 haben Thomas vorgearbeitet. Dieser hat die Materie des Sakraments in den sichtbaren Handlungen des Pänitenten, die Form in den Absolutionsworten des Priesters erkannt, diesen als autorisirten minister für den Spender in vollem Sinne erklärt und die Notwendigkeit der sakramentalen Busse (vor dem Priester) durch den perversen Satz begründet: *„ex quo aliquis peccatum* (Todsünde) *incurrit, caritas, fides et misericordia non liberant hominem a peccato sine paenitentia“*. Er hat aber hinzugefügt, dass die sakramentale Absolution nicht sofort mit der Schuld der Todsünde auch den reatus totius poenae wegnehme, sondern dieser erst schwinde *„completis omnibus paenitentiae actibus“*. Die drei partes paenitentiae — schon vom Lombarden als contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis formulirt — galten ursprünglich nicht als gleichwertig. Die innere, vollkommene Reue galt als res und sacramentum und beherrscht noch beim Lombarden und Thomas die ganze Vorstellung. Allein schon Alexander Halesius und Bonaventura meinten, dass Gott eben durch das Sakrament den Weg zum Heil erleichtert habe, und unterschieden contritio und attritio (timor servilis), die letztere für genügend erklärend, um das Sakrament zu empfangen. Trotz der stillschweigenden Ablehnung durch Thomas setzte sich diese Ansicht immer mehr durch: das Sakrament selbst vervollkommnet die halbe Reue durch die infusio gratiae. Die attritio, die Galgenreue, ist das Gift der Kirchenlehre im 14. u. 15. Jahrh. geworden (Johann von Paltz, Petrus de Palude u. A.; Dieckhoff, Der Ablassstreit 1886); das Tridentinum hat sie bedingt gebilligt. Man wusste wohl, dass die attritio oft aus unsittlichen Motiven entspringt und baute doch aus ihr und dem Sakrament die Leiter zum Himmel. — Der Theologe der confessio oris ist Thomas; er hat die Verpflichtung zu ihr unter das ius divinum gestellt, den Umfang der neuen Anordnung zuerst

genau angegeben und das alleinige Recht der Geistlichen, Beichte zu hören, aus dem ministerium super corpus Christi verum abgeleitet (im Notfall soll man vor einem Laien beichten; solche Beichte ist aber nach Thomas nicht mehr sakramental). Die Scotisten haben dies Alles wesentlich acceptirt. Das alleinige Recht des Priesters zu absolviren ist auch erst von Thomas streng durchgeführt. Doch wirkt in dies Sakrament die Jurisdiktionsgewalt hinein (Reservatfälle für den Papst). Nach den Scotisten bewegt der Priester in der Absolution Gott nur zur Erfüllung seines Vertrages, nach Thomas handelt er aus der überlieferten potestas ministerii selbständig. — Bei der Auferlegung der satisfactio wirkt der Priester als medicus peritus et iudex aequus. Die Praxis ist alt, die Mechanisirung und theoretische Schätzung (neben der contritio als Teil der Busse) verhältnissmässig jung. Die Idee ist jetzt diese, dass die satisfactio als Bestandteil des Sakraments die notwendige Offenbarung der Reue in solchen Werken ist, die geeignet sind, dem beleidigten Gott eine gewisse Genugthuung zu gewähren und dadurch die Veranlassung zur Abkürzung der zeitlichen Strafen werden. In der Taufe vergiebt Gott ohne jede Genugthuung, aber von dem Getauften verlangt er eine gewisse Genugthuung, die dann, als Verdienst, dem, der sie leistet, zu gute kommt. Auch vermag sie der Getaufte wirklich zu leisten, sie dient ferner zu seiner Besserung und schützt ihn vor Sünden. Wertvoll sind nur solche Leistungen, die im Stande der Gnade (in caritate, also nach der Absolution) geschehen; allein einen gewissen Wert haben auch die Werke (Gebet, Fasten, Almosen) derer, die nicht in caritate sind. So beherrschten schliesslich attritio und unvollkommene verdienstliche Werke das ganze Gebiet der Busse, d. h. des kirchlichen Lebens.

Aber die Scholastiker nahmen auch aus der Praxis die Vorstellung von der Vertauschung der Satisfaktionen und der Stellvertretung der Personen auf. Dies führte zur Lehre von den Ablässen. (EBratke, Luther's 95 Thesen 1884. JSchneider FBeringer, Die Ablässe. 9. Aufl. 1887.) Der Ablass knüpft an die satisfactio resp. auch an die attritio an. In der Theorie hat er mit dem reatus culpae et poenae aeternae nichts zu thun; in der Praxis wurde er doch nicht selten mit ihm in Verbindung gebracht (selbst das Tridentiner Konzil hat hier Missbräuche beklagt). Der Ablass ruht auf dem Gedanken der Kommutation und hat den Zweck, die zeitlichen Sündenstrafen, vor Allem die Fegfeuerstrafen, ab-

zumildern resp. aufzuheben. Durch die Absolution wurde die Hölle geschlossen; aber die homines attriti glauben im Grunde weder an die Hölle noch an die Kraft der Gnade; denn nur ein contritus weiss etwas von diesen Dingen. Aber sie haben Angst vor empfindlichen Strafen, und sie glauben an die Möglichkeit, durch allerlei „Thun" sie zu beseitigen, sind auch zu einigen Opfern in dieser Richtung bereit, So war für sie das Fegfeuer die Hölle, und so wurde für sie der Ablass zum Sakrament. Auf diese Stimmungen ist die Kirche faktisch eingegangen: attritio, opera und indulgentia wurden in Wahrheit die Stücke des Busssakraments. Thomas suchte noch durchweg eine ernste Theorie mit der schlimmen Praxis, an der er nicht zu rütteln vermochte (*„ab omnibus conceditur indulgentias aliquid valere, quia impium esset dicere, quod ecclesia aliquid vane faceret"*), auszugleichen. Bei ihm ist der Ablass noch nicht zur Persiflage auf das Christentum als Religion der Erlösung geworden, weil er ihn wirklich nur als Annex zum Sakrament fasst. Aber er hat doch den alten Gedanken aufgegeben, dass der Ablass sich nur auf die vom Priester auferlegten Kirchenstrafen bezieht, und er hat die Theorie des Ablasses geliefert. Diese setzt sich aus zwei Gedanken zusammen: 1) auch die vergebene Sünde wirkt in ihren zeitlichen Folgen fort, kann nicht „inordinata" bleiben, und ihre zeitliche Strafe muss daher abgebüsst werden, 2) Christus hat durch sein Leiden Grösseres geleistet als die Tilgung der ewigen Schuld und Strafe; innerhalb des Sakraments wirkt nur diese, nämlich in der Absolution; aber ausserhalb desselben ist ein Überschuss vorhanden. Dieses überschüssige Verdienst (thesaurus operum supererogatoriorum) muss notwendig, da es Christus und den Heiligen nicht zu gute kommen kann, dem Leibe Christi, der Kirche, zu gute kommen.

Eine andere Wirksamkeit kann es aber gar nicht mehr finden, als dass es die zeitlichen Sündenstrafen abkürzt oder tilgt. Zugewandt kann es nur den Absolvirten werden, die regelmäsig ein Minimum (eine kleine Leistung) dafür darzubringen haben; verwaltet wird es vom Haupt der Kirche, dem Papst, der indess Anderen eine partielle Verwaltung übertragen kann. Diese Theorie der überschüssigen Verdienste, die eine lange Vorgeschichte hat (Perser, Juden), wurde dann besonders verderblich, wenn man auf die Bedingung des reuemütigen Glaubens kein entscheidendes Gewicht legte oder wenn man mit Absichtlichkeit

ein Dunkel darüber bestehen liess, was denn eigentlich durch den Ablass getilgt werde, oder wenn man die Frage bejahte, ob nicht der Ablass auch Todsündern ad requirendam gratiam von Nutzen sei, ob man ihn daher nicht auch im Voraus geben könne, damit man ihn bei eintretender Disposition brauche (scotistische Praxis). Zusammengefasst ist die Ablasstheorie in der Bulle „Unigenitus" Clemens' IV. v. J. 1349; hier steht auch, dass sich der Ablass nur auf die „vere paenitentes et confessi" beziehe. Polemisirt hat gegen die Praxis und Theorie vor Allem Wiclif; er nannte die Ablässe willkürlich und blasphemisch, die Befolgung des Gesetzes Christi lähmend, eine heillose Neuerung. Aber der Ablass ist noch nicht aus den Angeln gehoben, wenn man das Unbiblische, die Anmassung der Hierarchie und die sittliche Korruption nachweist; man muss zeigen, wie ein schlafendes Gewissen zu wecken und ein angefochtenes zu trösten ist. Das aber vermochten weder Wiclif noch die anderen energischen Bestreiter der Ablässe, Hus, Wesel u. A. Nur Wessel hat den Ablass an der Wurzel angegriffen; denn nicht nur hat er gelehrt, dass allein den Frommen (nicht dem Papste und den Priestern) die Schlüssel gegeben seien, sondern auch eingeschärft, dass die Vergebung nicht auf Willkür gestellt ist, sondern auf wahre Busse, dass aber die zeitlichen Sündenstrafen zur Erziehung gereichen und daher nicht zu vertauschen sind. Er hat auch die satisfactio operum beanstandet: satisfactio kann überhaupt nicht statthaben, wo Gott seine Liebe eingegossen hat; sie würde das Werk Christi (die gratia gratis data) verkleinern. Dennoch herrschten die Ablässe, die auch zu Konstanz gebilligt waren, um 1500 mehr wie je; man wusste, dass sie „abusus quaestorum" seien, und brauchte sie doch.

5. Die letzte Ölung (Materie: benedicirtes Öl, Form: ein deprekatorisches Gebetswort). Thomas behauptete die Einsetzung durch Christus, Promulgation durch Jakobus (ep. 5, 14). Der Zweck dieses wiederholbaren Sakraments ist die remissio peccatorum, aber doch nur der lässlichen. Wie dieses Sakrament sich aus dem Bedürfniss der Sterbenden entwickelt hat, so liess man es auch der Praxis. Die Theorie hat sich nur wenig mit ihm beschäftigt.

6. Die Priesterweihe (aus der Unmöglichkeit, eine sinnliche Materie neben der Form: „accipe potestatem etc." nachzuweisen — doch dachte man auch an die kultischen Gefässe oder an die Handauflegung und Sinnbilder —, hat Thomas Kapital

zu schlagen verstanden: „*hoc quod confertur in aliis sacramentis derivatur tantum a deo, non a ministro, qui sacramentum dispensat, sed illud quod in hoc sacramento traditur, scil. spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo, qui sacramentum dat, sicut potestas imperfecta a perfecta. et ideo efficacia aliorum sacramentorum principaliter consistit in materia, quae virtutem divinam et significat et continet . . ., sed efficacia huius sacramenti principaliter residet penes eum, qui sacramentum dispensat*"). Spender ist allein der Bischof. Kontroversen entstanden 1) über die sieben Weihen und ihr Verhältniss, 2) über das Verhältniss der Priester- und Bischofsweihe, 3) über die Giltigkeit von Weihen, die von schismatischen oder häretischen Bischöfen erteilt worden waren (Frage der Reordinationen; der Lombarde für die strengere Praxis, welche doch die ganze Existenz des Priestertums gefährdet). Der Charakter ist in Wahrheit der Haupteffekt dieses Sakraments. Den Episkopat konnte man um der alten Überlieferung willen nicht mehr als besonderen ordo zählen; aber man suchte ihm doch eine besondere von Christus geordnete höhere Stellung zu vindiziren (auf Grund der jurisdiktionellen Gewalt); Duns, die faktischen Verhältnisse berücksichtigend, wollte in der bischöflichen Konsekration ein eigenes Sakrament erkennen.

7. Die Ehe (Materie und Form der Konsensus der Nupturienten). Wie beim vorigen Sakrament fehlt auch bei diesem jeder nachweisbare Heilseffekt; aber noch schwieriger war es hier, die allgemeine Sakramentslehre überhaupt durchzuführen. Die Behandlung der Ehe als Sakrament ist schon bei Thomas eine Kette von Verlegenheiten; im Grunde ist nur das Kirchenrecht hier beteiligt. Peinliche Ausführungen über die Bedeutung der copula carnalis für das Sakrament; die priesterliche Einsegnung galt nur als „quoddam sacramentale".

In der Sakramentslehre ist Thomas der massgebende Doktor geblieben; seine Lehren wurden durch Eugen IV. bestätigt; aber sofern dieselben sämmtlich den Lehren von den Verdiensten untergeordnet wurden, kam allmählich ein anderer Geist, der scotistische, in die ganze Dogmatik. Thomas selbst hat bereits die vulgär katholischen Elemente des Augustinismus steigern müssen, weil er der Praxis seiner Kirche in seiner Summa folgte. Die Späteren sind darin noch viel weiter gegangen. Die Zersetzung des Augustinismus in der Dogmatik ist wesentlich nicht von Aussen erfolgt; sie ist grösstenteils das Ergebniss einer inneren

Entwickelung. Die drei Elemente, die Augustin in und neben seiner Gnadenlehre hatte bestehen lassen, das Verdienst, die gratia infusa und das hierarchisch-priesterliche Element, wirkten so lange fort, bis sie die augustinische Denkweise völlig umgebildet hatten.

§ 71. Fortsetzung.

C. Die Bearbeitung des Augustinismus in der Richtung auf die Lehre vom Verdienst.

Direkt hat kein kirchlicher Theologe verleugnet, dass die Gnade das Fundament der christlichen Religion ist, aber wie der Begriff „Gnade" selbst vieldeutig ist — Gott selbst in Christo, eine geheimnissvolle Qualität, Liebe? —, so konnte er auch verschiedenen Ansichten dienstbar gemacht werden. Der Lombarde hat über Gnade, Prädestination, Rechtfertigung die augustinischen Sätze genau wiederholt, aber sich über den freien Willen nicht mehr augustinisch, sondern semipelagianisch geäussert, weil auch er an das Verdienst dachte. Ebenso lässt sich bei Anselm, Bernhard und vor Allem bei Abälard ein Widerspruch zwischen der Gnadenlehre und der Freiheitslehre bemerken; denn Alle sind von dem Gedanken beherrscht, den der Lombarde so formulirt hat: *„nullum meritum est in homine, quod non fit per liberum arbitrium"*. Daher muss die ratio und das Willensvermögen zum Guten den Menschen nach dem Fall geblieben sein. Die religiöse Betrachtung Augustin's wird durch die empirische abgelöst, und selbst von Bernhard die augustinische Unterscheidung von formaler und materialer Freiheit überhört. Beachtenswert ist der Ansatz des Lombarden, die heiligmachende Gnade mit dem h. Geist zu identifiziren. Doch blieb das ohne Folgen; man wollte nicht Gott selbst haben, sondern göttliche Kräfte, die zu menschlichen Tugenden werden können.

Von Gott zu Gott durch die Gnade ist der Grundgedanke des Thomas, und doch ist schliesslich die habituelle Tugend das, worauf es auch ihm ankommt. Der Grundfehler liegt schon in der augustinischen Unterscheidung von gratia operans et cooperans. Nur diese schafft die Seligkeit, sie kooperirt aber mit dem Willen, und beide bewirken das Verdienst. Auf Verdienste aber kommt es an, weil der Theologe es sich nicht anders vorstellen kann, als dass vor Gott nur eine in einem Habitus sich darstellende Besserung etwas gilt. Das ist aber nicht der Standpunkt der Religion;

denn so wird der Glaube lediglich zum Initiationsakt, und Gott erscheint nicht als die allmächtige Liebe und darum als der Fels des Heils, sondern als der Partner und Richter; er erscheint nicht als das persönliche Gut, welches allein als Vater die Seele zur Zuversicht zu führen vermag, sondern als der Geber dinglicher Güter, wenn auch sehr hoher (Mitteilung seiner Natur). Diese Theologen blickten, wenn sie an Gott dachten, nicht auf das Herz des allmächtigen Vaters, sondern auf ein unergründliches Wesen, das, wie es die Welt aus dem Nichts geschaffen hat, so auch überschwängliche Kräfte zur Erkenntniss, Besserung und wesenhaften Umformung hervorgehen lässt. Und wenn sie an sich selber denken, denken sie nicht an das Centrum des menschlichen Ichs, den Geist, der so frei und hoch ist, dass er nur an einer göttlichen Person, nicht aber an den herrlichsten Gaben Halt gewinnt: Gott und die gratia, lehrten sie, statt: persönliche Gemeinschaft mit Gott, der die gratia ist. Im Ansatz liegen nun zwar bei ihnen Gott und die gratia (Macht der Liebe) sehr nahe, aber im Fortgang der Betrachtung wird die gratia immer mehr von Gott abgerückt, bis man sie an magisch wirkenden Idolen findet. Der Doppelgedanke „natura divina“ und „bonum esse“ war der herrschende: Physis und Moral, aber nicht Religion.

Thomas geht von Gesetz und Gnade als den äusseren Prinzipien des sittlichen Handelns aus. Jenes, auch als neues Gesetz, reicht nicht aus. Es wird daher die Notwendigkeit der Gnade, zum Teil mit aristotelischen Mitteln, bewiesen. Zugleich tritt der Intellektualismus des Thomas stark hervor: Gnade ist die Mitteilung übernatürlicher Erkenntniss. Das lumen gratiae ist aber zugleich lumen superadditum, d. h. nicht zur Vollendung des Zwecks des Menschen notwendig, sondern über ihn hinausragend, also auch einen übernatürlichen Wert, d. h. ein Verdienst, begründend. Der Mensch im Zustand der Integrität besitzt nämlich die Fähigkeit, aus eigenen Kräften das bonum suae naturae proportionatum zu thun; der göttlichen Hülfe bedurfte er jedoch, um ein meritorisches bonum superexcedens zu gewinnen. Nach dem Falle aber bedurfte er zu Beiden der Gnade; somit ist jetzt eine doppelte Gnade nötig. Damit ist schon die Unterscheidung der gratia operans et cooperans fixirt, und zugleich ist als Ziel des Menschen ein übernatürlicher Zustand ins Auge gefasst, den man nur mit Hülfe der zweiten Gnade, die Verdienste schafft, zu er-

reichen vermag. „*Vita aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae*"; aber mit der Gnade kann und muss man das ewige Leben verdienen. Doch lässt Thomas als strenger Augustiner die Ansicht nicht zu, dass man sich auf die erste Gnade vorbereiten könne. Er erkennt für den Anfang nur die Gnade an, keine merita de congruo. Die Essenz der Gnade beschreibt er so, dass sie als Geschenk eine eigentümliche Qualität der Seele erzeugt, d. h. ausser dem auxilium, durch das Gott die Seele überhaupt zum guten Handeln bewegt, giesst er eine übernatürliche Qualität in die Seele ein. Zu unterscheiden ist die Gnade erstens als Heilsgnade (gratum faciens) und als priesterliche Amtsgnade, zweitens als operans (praeveniens) und cooperans (subsequens); dort ist die Seele mota non movens, hier mota movens. Ursache der Gnade, die deifica ist, ist Gott selbst, der auch die Vorbereitung für sie im Menschen schafft, um die materia (die Seele) „disposita" zu machen. Ob aber Gott dieses übernatürliche Werk in Einem treibt, das kann Niemand wissen. Dieser Satz („*nullus potest scire, se habere gratiam, certitudinaliter*") und jene überflüssige Reflexion auf die materia disposita (von Aristoteles angeregt) wurden verhängnissvoll. Der Effekt der Gnade ist ein doppelter, erstlich die Rechtfertigung, zweitens die Verdienste, d. h. die wirkliche iustificatio findet durch die remissio peccatorum noch nicht statt, sondern nur um des Zieles willen kann man sagen, dass die Sündenvergebung bereits die Rechtfertigung ist. Die gratia infusa ist aber schon für die Sündenvergebung nötig, und deshalb wird ein motus liberi arbitrii schon hier verlangt. Somit besteht die gratia praeveniens in Wahrheit in einem undefinirbaren Akt; denn jeder Effekt setzt doch schon Mitwirkung voraus. Sieht man genauer zu, so herrscht bei Thomas eine grosse Verwirrung in Bezug auf den Prozess der Rechtfertigung, weil die Unterbringung des Moments der Sündenvergebung Schwierigkeiten macht; es soll im Anfang stehen und muss doch später gesetzt werden, weil die Eingiessung der Gnade, die Hinbewegung zu Gott in Liebe und die Abkehr von der Sünde vorausgehen sollen. Nach dem „opus magnum et miraculosum" der iustificatio impii werden die Wirkungen erwogen, die in steigendem Masse dem bereits Gerechtfertigten durch die Gnade zu Teil werden. Sie stehen sämmtlich unter dem Titel des Verdienstes. Jeder Fortschritt ist so zu betrachten, dass, sofern die Gnade ihn wirkt, er ex condigno erworben ist, dass er aber, sofern der freie Wille des Gerechtfertigten

beteiligt ist, ex congruo erfolgt. Die Meinung des Thomas ist also die, dass der natürliche Mensch nach dem Fall sich überhaupt kein Verdienst erwerben kann, der Gerechtfertigte aber ex congruo (*„congruum est, ut homini operanti secundum suam virtutem deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis"*); dagegen giebt es für den Menschen *„propter maximam inaequalitatem proportionis"* in Bezug auf das ewige Heil kein meritum de condigno. Dieses bleibt der Gnadenwirksamkeit vorbehalten. Das verdienstliche Prinzip ist immer die von Gott eingeflösste Liebe; diese verdient das augmentum gratiae ex condigno. Dagegen kann die Beharrlichkeit in der Gnade überhaupt nicht verdient werden: *„perseverantia viae non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti, sed deus gratis perseverantiae bonum largitur, cuicunque illud largitur"*. Damit ist der reine Augustinismus wiederhergestellt, den Thomas auch in der Prädestinationslehre ungebrochen rezipirt hat, während nicht nur die unermüdlich wiederholte Definition Gottes als primum movens, sondern die ganze spezielle Morallehre den Einfluss des Aristoteles zeigt. In ihr wird durchgeführt, dass die Tugend in der richtigen Ordnung der Strebungen und Triebe durch die Vernunft besteht und dann übernatürlich vollendet wird durch die Gnadengaben. Die Tugend gipfelt in der Erfüllung der consilia evangelica (Armut, Keuschheit, Gehorsam). Diese bilden den Abschluss der Lehre vom neuen Gesetz; allein andererseits kulminirt auch die Lehre von der Gnade in ihnen, so dass sie recht eigentlich den Höhepunkt der ganzen Betrachtung bilden. *„Praecepta important necessitatem, consilium in optione ponitur eius, cui datur."* Durch die „Räte" erreicht der Mensch „melius et expeditius" das Ziel; denn die Gebote lassen noch eine gewisse Hinneigung zu den Gütern dieser Welt zu, die Räte geben sie völlig Preis, so dass in ihrer Befolgung der kürzeste Weg zum ewigen Leben gegeben ist. Von dieser Unterscheidung der praecepta und consilia fällt noch einmal ein Licht auf den Urstand. Die ursprüngliche Ausstattung des Menschen war an sich nicht ausreichend zur Erlangung der vita aeterna, diese war ein bonum superexcedens naturam; aber in der Beigabe der iustitia originalis besass der Mensch ein übernatürliches Geschenk, welches ihm ermöglichte, das ewige Leben wirklich zu erwerben. Somit kann man sagen, dass nach Eintritt der Sünde (materialiter = concupiscentia, formaliter = defectus originalis iustitiae) die praecepta der Wieder-

herstellung des natürlichen Wesens des Menschen entsprechen, die consilia dem donum superadditum der iustitia originalis.

Die Gnadenlehre des Thomas hat ein doppeltes Gesicht; sie blickt rückwärts auf Augustin, vorwärts auf die Zersetzung der Lehre im 14. Jahrh. Thomas wollte Augustiner sein, und seine Darlegung war bereits eine augustinische Reaktion gegenüber den Aufstellungen von Halesius, Bonaventura u. A.; aber er hat dem Gedanken des Verdienstes bereits viel mehr Spielraum gewährt als Augustin, hat die Gnadenlehre noch mehr als dieser von der Person Christi entfernt (sie ist vor der Christologie abgehandelt!) und hat den Glauben und die Sündenvergebung noch mehr zurücktreten lassen. Der Glaube ist entweder fides informis, also noch nicht Glaube, oder fides formata, also nicht mehr Glaube. Es kann in der That der Glaube als fiducia keine Stelle finden, wenn die Effekte der Gnade eine neue Natur und eine moralische Besserung sind. In dem amphibolischen Satz *„caritas meretur vitam aeternam“* lag schon das Unheil der Folgezeit beschlossen.

Die Zersetzung ist auf allen Punkten der augustinischen Gnaden- und Sündenlehre nachzuweisen: 1) Halesius lehrte bereits, dass sich Adam im Paradies die gratia gratum faciens durch gute Werke ex congruo verdient habe. Die Scotisten sind ihm gefolgt, zugleich die iustitia originalis von jener Gnade unterscheidend und zur Vollkommenheit der menschlichen Natur selbst rechnend. War dieses auch ein Vorteil, so wurde er dadurch wett gemacht, dass das Verdienst ex congruo von Anfang an neben die „alleinwirksame Gnade“ gesetzt wurde. 2) Schon Thomas hatte in Bezug auf die Erbsünde den Satz nicht mehr rund zugegeben: *„naturalia bona corrupta sunt“*, sofern er die Konkupiscenz, die an sich nicht böse ist, nur als languor et fomes definirt, die negative Seite der Sünde stärker als Augustin betont und, weil die ratio geblieben sei, eine fortdauernde inclinatio ad bonum angenommen hat. Duns hat die Frage nach der Konkupiscenz im Grunde von der Frage nach der Erbsünde getrennt, jene ist ihm nicht mehr das Formale an dieser, sondern lediglich das Materiale. So bleibt für die Erbsünde bloss die privatio des übernatürlichen Gutes, die wohl eine Störung der Natur des Menschen herbeigeführt hat, ohne dass indess etwas von den natürlichen Gütern wirklich verloren gegangen wäre. Auch die erste Sünde selbst wurde von Duns (gegen Augustin) sehr lax gefasst: gegen das Gebot der Gottesliebe habe Adam nur indirekt verstossen und

das Gebot der Nächstenliebe nur insofern übertreten, als er durch Nachgiebigkeit das richtige Mass überschritt. Dazu handelte es sich überhaupt nicht um einen Verstoss wider die Sittenregel, sondern um die Nichtbefolgung eines der Prüfung wegen auferlegten Gebotes. Bei Occam ist vollends Alles aufgelöst. Wie die Erlösung, so schien ihm auch die Anrechnung des Sündenfalles als Willkür Gottes, die uns durch die „Offenbarung" bekannt geworden ist. Kleine Sünden waren auch schon im Urstand möglich (so schon Duns). Der Verzicht auf jedes ideelle, d. h. neuplatonische Weltverständniss führte die Nominalisten zur Zersetzung des Begriffs von Schuld und Sünde; sie machten auch hier tabula rasa und zogen sich auf die als Offenbarung erscheinende Kirchenpraxis zurück, weil sie für die Geschichte und die konkreten Verhältnisse noch blind waren. 3) Duns und seine Nachfolger hielten die Schuld der Erbsünde für endlich. 4) Duns sah das Kontagium der Erbsünde lediglich im Fleische und polemisirte gegen die thomistische Annahme einer vulneratio naturae; die religiöse Betrachtung der Sünde als Schuld, schon durch Augustin und Thomas bedroht, schwand völlig. 5) Das liberium arbitrium erhielt den weitesten Spielraum, da die Grundthese preisgegeben war, dass es nur in der Abhängigkeit von Gott Gutes gebe. Der freie Wille ist bei Duns und den führenden Theologen nach ihm die zweite grosse Macht neben Gott, und was sie in der Sphäre der empirischen Psychologie richtig feststellten, dem gaben sie auch eine materiale und positiv religiöse Bedeutung. Es ist das ererbte Verhängniss der MAlichen Dogmatik, dass bei der Verquickung von Welterkennen und Religion schliesslich eine relativ richtigere Welterkenntniss dem Glauben gefährlicher wurde als eine falsche. Gegen den Pelagianismus, der sich immer ungescheuter des Augustinismus nur als „Kunstsprache" bediente, hat zuerst wieder Bradwardina kräftig Front gemacht, und seitdem ist die Reaktion nicht mehr erloschen, sondern hat sich langsam im 15. Jahrh. bis zu Wesel, Wessel, Staupitz, Cajetan und Contarini gesteigert. 6) In der Lehre von der Rechtfertigung und der verdienstlichen Erwerbung des ewigen Lebens zeigte sich die Zersetzung am stärksten: a) die gratia praeveniens wurde zu einer Redensart, die gratia cooperans ist die allein verständliche Gnade; b) was bei Thomas meritum de congruo war, wurde zum meritum de condigno, merita de congruo aber in solchen Regungen erkannt, die Thomas überhaupt nicht

unter den Gesichtspunkt des Verdienstes gestellt hatte; c) mit der Verdienstlichkeit der attritio wurde auch die fides informis, der blosse Glaubensgehorsam, höher geschätzt. An diesem Punkt wurde das Verderben am grössten. Die blosse Unterwerfung unter den Kirchenglauben und die attritio wurden gewissermassen die dogmatischen Grundprinzipien. Nach Duns kann sich der natürliche sündige Mensch noch immer auf die Gnade präpariren; er kann den Anfang machen, Gott zu lieben. Also muss er es auch. In Wahrheit geht also das Verdienst der Gnade immer vorher, erst das meritum de congruo, dann nach Erlangung der ersten Gnade das meritum de condigno. Damit ist die erste und die zweite Gnade auf die Stufe blosser Hülfsmittel herabgesetzt. Ja im Grunde erscheint der göttliche Faktor nur in der acceptatio. Diese nun — hier schlägt die Betrachtung um — lässt im strengen Sinn überhaupt keine Verdienste zu. Die nominalistische Doktrin ist nur insofern nicht einfacher Moralismus, als sie weniger ist, d. h. die Gotteslehre lässt einen strengen Moralismus überhaupt nicht zu. Dies ist am deutlichsten bei Occam, der überhaupt den paradoxen Anblick gewährt, dass sein stark ausgeprägter religiöser Sinn lediglich zur Willkür Gottes flüchtet. Die Zuversicht zu dieser, wie die Kirche ihren Inhalt definirte, befreite ihn allein vom Nihilismus. Der Glaube, um sich zu erhalten, fand gegenüber den eindringenden Fluten der Welterkenntnisse keine andere Rettung, als die Planke der Willkür des Gottes, den er suchte. Er versteht ihn nicht mehr, aber er unterwirft sich ihm. So blieb das Kirchendogma und die Kirchenpraxis aufrecht stehen, eben weil Religionsphilosophie und absolute Moral fortgeschwemmt waren. Nach Occam lässt sich die Notwendigkeit eines supranaturalen Habitus (also der Gnade überhaupt) zur Erlangung des ewigen Lebens durch Vernunftgründe nicht erweisen; kann doch auch ein Heide durch die Vernunft zur Gottesliebe kommen. Jene Notwendigkeit steht allein durch die Autorität der Kirchenlehre fest. Occam und seine Freunde waren noch keine Moralisten und Rationalisten; sie scheinen uns nur so. Erst die Socinianer wurden es; denn erst sie haben die hypothetischen Sätze der Nominalisten über die natürliche Theologie zu kategorischen erhoben. Aber sie gewannen damit wieder eine kräftige Zuversicht zur Klarheit und Macht des Sittlichen, die die Nominalisten mitsammt der inneren Zuversicht zur Religion eingebüsst hatten. Wenn man im 15. Jahrh.

die Verwüstung der Theologie in der Religion beklagte, so meinte man die in die Praxis umgesetzten Sätze, dass die guten Werke die causae für den Empfang des ewigen Lebens seien, dass auch die nichtigsten Leistungen noch immer als Verdienste angesehen würden, und dass man die Unterwerfung unter die Ordnungen der Kirche für einen bonus motus hielt, der, durch die Sakramente kompletirt, die zum ewigen Leben nötige Würdigkeit verleihe.

Die laxe Auffassung von der Erbsünde zeigte sich in der Entwickelung des Mariendogmas. Noch Anselm, Bernhard, Bonaventura und Thomas bezogen die Erbsünde auch auf Maria, wenn sie auch dann eine besondere Bewahrung derselben annahmen; allein schon i. J. 1140 wurde in Lyon ein Fest zu Ehren der unbefleckten Empfängniss Maria's gefeiert, und Duns lehrte, die unbefleckte Empfängniss sei probabel (vermöge der rückwirkenden Kraft des Todes Christi). Der Streit zwischen Franciskanern und Dominikanern, der sich nun erhob, ist im Mittelalter nicht geschlichtet, von Sixtus IV. verboten worden. Die Dominikaner standen übrigens sonst in der ausschweifenden Verherrlichung der Jungfrau nicht zurück. Hatte doch Thomas gelehrt, ihr gebühre nicht nur „Dulia" wie den Heiligen, sondern „Hyperdulia". Auch wurde ihr ein gewisser Anteil am Erlösungswerk zugesprochen (Himmelskönigin, inventrix gratiae, via, ianua, scala, domina, mediatrix). Die Annahme der Scotisten, dass sie nicht nur passiv, sondern auch aktiv bei der Inkarnation mitgewirkt, war eine natürliche Folge der Verehrung, wie sie namentlich Bernhard gelehrt hat.

Drittes Buch.

Der dreifache Ausgang der Dogmengeschichte.

Erstes Kapitel.

Geschichtliche Orientirung.

§ 72.

Die Elemente der augustinischen Theologie haben sich im MA. verstärkt, sind aber immer mehr auseinander getreten. Zwar hat Thomas noch einmal die ungeheure Aufgabe zu lösen unternommen, im Rahmen eines Systems allen Ansprüchen zu genügen, die das im Dogma verkörperte kirchliche Altertum, die h. Schrift,

die Idee der Kirche als des lebendigen gegenwärtigen Christus, die Rechtsordnung der römischen Kirche, die Gnadenlehre Augustin's, die Wissenschaft des Aristoteles und die bernhardinisch-franciskanische Frömmigkeit stellten; aber dieser neue Augustinus hat eine befriedigende Einheit doch nicht zu schaffen verstanden. Sein Unternehmen hatte sogar teilweise den entgegengesetzten Erfolg. Die Verstandeskritik der Nominalisten und die Mystik Eckharts gingen bei Thomas in die Schule; die Kurialisten lernten von ihm und die Reformer. Im 15. Jahrh. erschien die theologische Lehre aufgelöst. Deutlich traten damals aber zwei Richtungen hervor: der Kurialismus und die Opposition wider denselben.

Der Kurialismus lehrte, dass die Gewohnheiten der römischen Kirche die göttliche Wahrheit seien. Er behandelte das Kirchenwesen und die Religion wie eine äussere Herrschaft und suchte sie mit den Mitteln der Gewalt, der Bureaukratie und eines drückenden Steuersystems zu behaupten. Nach dem unglücklichen Verlauf der grossen Konzilien war in weiten Kreisen eine Ermattung eingetreten. Die zum Absolutismus strebenden Fürsten fanden ihre Rechnung, wenn sie mit der Kurie verhandelten, um gemeinsam mit ihr die Schafe zu scheeren. Sie gaben der Kurie in rein kirchlichen Dingen die absolute Gewalt zurück, um in gemischten mit ihr zu teilen (die Bullen „Execrabilis" Pius' II. v. J. 1459 und „Pastor aeternus" Leo's X. v. J. 1516 proklamiren den Supremat des Papstes über den Konzilien). Die Meinung, dass päpstliche Entscheidungen so heilig seien wie die Konzilsbeschlüsse, und dass das Recht der Auslegung überall nur der Kirche, d. h. Rom, gebühre, setzte sich immer mehr durch. Die Kurie hütete sich aber wohl, aus jenen Entscheidungen ein Rechtsbuch, einen geschlossenen dogmatischen Kanon, zu gestalten. Ihre Unfehlbarkeit und Souveränität stand nur fest, wenn sie stets freie Hand hatte und man ihren richterlichen Spruch von Fall zu Fall einholen musste. Das alte Dogma galt wie früher; aber die Fragen, um die es sich im Leben handelte, lagen längst nicht mehr in seinem Rahmen. Sie wurden von der Theologie behandelt. Diese aber war in den 150 Jahren nach Thomas zur Erkenntniss der Irrationalität der geoffenbarten Lehre gekommen und hatte daher die Losung ausgegeben, man müsse sich der Autorität der Kirche blind unterwerfen. Diese Entwickelung kam dem Kurialismus zu gute; hatte man doch in

Rom längst gelehrt, dass die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche (fides implicita) zur Seligkeit genüge, wenn man daneben nur an die göttliche Vergeltung glaube. In den humanistischen Kreisen an der Kurie nahm man es wohl auch mit Letzterer nicht mehr genau; doch hat andererseits auch frommer Sinn in dem Irrationalen und Arbiträren das Göttliche verehrt. Dass diese ganze Haltung eine Weise war, das alte Dogma zu begraben, ist klar. Worauf es im Abendland von Anfang an angelegt war, das offenbarte sich jetzt in erschreckender Klarheit: das Dogma ist Institution, ist Rechtsordnung. Die Kurie selbst respektirte es nur formell; materiell unterlag es, wie alle Rechtsordnung in der Hand des absoluten Herrn, ihrer Politik. Das „tolerari potest" und das „probabile" bezeugen noch eine schlimmere Verweltlichung des Dogmas und der Kirche als das „anathema sit". Dennoch lag selbst in dem kurialistischen Kirchentum gegenüber den Richtungen, die die Kirche aus der Heiligkeit der Christen auferbauen wollten, eine Wahrheit. Gegen Husiten und Mystiker hat Rom das Recht der Überzeugung konservirt, dass die Kirche Christi die Herrschaft des Evangeliums unter sündigen Menschen ist.

Die Opposition gegen den Kurialismus war nur durch einen negativen Gedanken zusammengehalten, dass die Gewohnheiten der römischen Kirche zur Tyrannei geworden seien und das Zeugniss des kirchlichen Altertums gegen sich hätten. Hierin trafen politische, soziale, religiöse und wissenschaftliche Beweggründe zusammen. Man folgerte demgemäss, dass päpstliche Entscheidungen nicht die Bedeutung von Glaubenssätzen haben, dass Rom nicht allein befugt sei, die Schrift und die Väter auszulegen, dass das Konzil die Kirche an Haupt und Gliedern reformiren solle, und dass die Kirche gegenüber den dogmatischen, kultischen und kirchenrechtlichen Neuerungen Roms zu ihren ursprünglichen Grundsätzen und dem ursprünglichen Zustande zurückkehren müsse. Man glaubte die Entwickelung der letzten Jahrhunderte negiren zu können und stellte sich in thesi auf die h. Schrift und das kirchliche Altertum; aber in praxi war das reformatorische Ziel entweder ganz nebelhaft oder enthielt noch so viele Stücke aus der nachaugustinischen Entwickelung, dass die Opposition von vornherein gelähmt war. Man wusste nicht, ob man Gebräuche oder Missbräuche zu reformiren habe, und man wusste nicht, was man

mit dem Papste anfangen sollte, den man in einem Athem anerkannte und verwarf, segnete und schmähte (vergl. selbst Luther's Haltung 1517—1520 in Bezug auf den Papst). Aber diese widerspruchsvolle Opposition war doch eine Macht, nur nicht auf dem Gebiet der Lehre; denn diese war auch in den Kreisen der Antikurialisten diskreditirt. „Praktische Frömmigkeit" war die Losung der Humanisten wie Erasmus und der Augustiner wie Staupitz. Man war der Theologie überdrüssig, die im sicheren Hafen der Autorität vernünftelte und das wahrhaft fromme Leben nur beschwerte. Wäre die kirchliche Lehre nur „Wissenschaft", so wäre es um sie geschehen gewesen; sie hätte abtreten und einer neuen Denkweise Platz machen müssen (s. den Socinianismus). Aber da das alte Dogma mehr war, blieb es — aber auch hier als Rechtsordnung. Von einigen Stürmern abgesehen, respektirten die oppositionellen Parteien das Dogma mit dem Instinkt der Selbsterhaltung. Sie fühlten es noch immer, wenn auch unklar, als Grundlage ihrer Existenz. Aber sie wollten keine Lehrstreitigkeiten: scholastische Streitigkeiten waren ihnen als Mönchsgezänk zuwider, und doch wollten sie sich von der Scholastik befreien. Welch' ein Widerspruch! Der letzte Grund lag in der ungeheuren Spannung, die zwischen dem alten Dogma und den christlichen Anschauungen, deren Ausgestaltung das damalige Leben war, bestand. Das Dogma war der Boden und Rechtstitel der Existenz der Kirche — aber welches altkirchliche Dogma hatte denn noch für die Frömmigkeit, wie sie damals lebte, einen unmittelbar verständlichen Sinn? Weder die Trinitäts- noch die Zweinaturenlehre. Man dachte nicht mehr wie die Griechen. Die Frömmigkeit, wie sie im 15. Jahrh. sich ausgebildet, lebte in Augustin, Bernhard und Franciskus. Unter der Hülle eines alten Glaubens hatte sich während eines Jahrtausends eine neue Frömmigkeit und darum auch ein neuer Glaube gebildet. Man meinte hier und dort, durch Rückgang auf den reinen Augustinismus helfen zu können. Allein der gegenwärtige Zustand, die Spannung zwischen der dogmatischen Rechtsordnung in der Kirche und den unklaren Zielen der Frömmigkeit, war ja auf dem Boden des Augustinismus erwachsen. Die Fehler lagen keimhaft schon in seinen Ansätzen. Das sah freilich keiner der Vorreformatoren ein; aber die Thatsache der Unmöglichkeit einer Reform mit den Mitteln Augustin's spricht hinreichend vernehmlich. Der zersetzte Augustinismus ist doch auch Augustinismus;

wie soll man ihm also durch den genuinen auf die Dauer aufhelfen können?

Dennoch ist die Kritik, welche der wiedererweckte Augustinismus an dem zersetzten ausgeübt hat, im 15. Jahrh. eine segensreiche Macht gewesen, ohne deren vorbereitende Wirkung die Reformation und das Tridentinum nicht denkbar wären. Den unsittlichen, irreligiösen, ja heidnischen Mechanismus des herrschenden Kirchentums hat er diskreditirt, ja noch mehr, er hat das Gefühl der Freiheit in der Religion und damit das Streben nach selbständiger Religion entfesselt. Er hat im Bunde mit all den Mächten gearbeitet, die im 15. Jahrh. das Recht des Individuums und der Subjektivität geltend machten und das Mittelalter zu sprengen suchten. Er hat Unruhe geschaffen, eine Unruhe, die über sich selbst hinauswies — wie kann man ein freier und ein seliger Mensch zugleich sein? Aber Niemand vermochte noch diese Frage sicher zu formuliren, weil man ihr volles Gewicht noch nicht empfand.

Beim Ausgang des 15. Jahrhunderts schienen verschiedene Ausgänge der Kritik möglich: ein voller Sieg des Kurialismus, ein Sieg des repristinirten Augustinismus, ein Auseinanderfallen der Kirche in verschiedene Gruppen von dem strengsten Kurialismus und der Ceremonialreligion bis zu einem rationalistischen und schwärmerischen, das alte Dogma aufhebenden Bibelchristentum, endlich eine Neubildung des gesammten Religionswesens, d. h. eine evangelische Reformation, die das alte Dogma entwurzeln und aufheben wird, weil der neue Ausgangspunkt, der um Christus willen gnädige Gott, und das aus ihm entsprungene Recht auf Freiheit, in der Theologie nur das bestehen lassen konnte, was zu ihm gehört.

In Wahrheit aber wurden die Ausgänge andere. Sie blieben sämmtlich mit Widersprüchen behaftet: der tridentinische Katholicismus, der Socinianismus und die evangelische Reformation. In jenem setzte sich der Kurialismus durch, die monarchische Seligkeitsanstalt mit ihren Sakramenten und ihren „Verdiensten"; aber sie sah sich genötigt, mit dem Augustinismus zu paktiren und mit ihm bei der ihr aufgedrungenen Kodifikation der neuen Dogmen zu rechnen. Im Socinianismus setzte sich die nominalistische Verstandeskritik und der humanistische Geist der neuen Zeit durch; aber er blieb im alten Biblicismus hängen, und indem er das alte Dogma beseitigte, schuf er sich aus dem Gegen-

satz zum alten ein neues. In der evangelischen Reformation endlich wurde prinzipiell die unfehlbare Organisation der Kirche, die unfehlbare Lehrüberlieferung der Kirche und der unfehlbare Schriftenkodex abgethan und ein ganz neuer Boden gewonnen; allein Einsicht und Mut reichten nicht aus, um dem in specie überall Folge zu geben, was man in genere errungen hatte. Unter dem Titel, dass die Sache (das Evangelium) — nicht die Autorität — es verlange (man wusste es nicht anders), behielt man das alte Dogma als den wesentlichen Inhalt des Evangeliums bei und kehrte unter dem Titel „Wort Gottes" zum Biblicismus zurück. Gegenüber den neuen Lehren des hierarchischen, kultischen, pelagianischen und mönchischen Christentums sah man in dem alten Dogma nur den Ausdruck des Glaubens an den in Christus gnädigen Gott und übersah es, dass das Dogma zugleich noch etwas ganz Anderes war, nämlich philosophische Gott-Welt-Erkenntniss und Glaubensgesetz. Was man aber unter neuem Titel zuliess, das machte sich, einmal zugelassen, mit seiner eigenen Logik wieder geltend. Man hob die wahre Theologie, die theologia crucis, auf den Leuchter; aber indem man dies in den altkirchlichen Formen that, bekam man auch das zugehörige Erkennen und das Glaubensgesetz mit in den Kauf, und die Lehrstreitigkeiten der Evangelischen erschienen wie eine Fortsetzung der scholastischen Schulstreitigkeiten, nur mit unendlich höherer Bedeutung; denn jetzt handelte es sich in ihnen um die Existenz der neuen Kirche. So entstand gleich Anfangs — mindestens von dem Abendmahlsstreit und der Augsburgischen Konfession an, die damit begonnen hat, den neuen Wein in alte Schläuche zu giessen — in dem reformatorischen Lehrbegriff ein höchst komplizirtes, widerspruchsvolles Gebilde. Nur in den Prinzipien Luther's, und auch nicht in allen, stellt sich der neue Geist dar; im Übrigen enthält er nichts Neues, und wer ihn heute, im 19. Jahrh., nicht als Aufgabe nimmt, sondern sich bei dem Niederschlage, wie er am Ende des 16. Jahrh. sich ergeben hat, beruhigt, der täuscht sich über seine eigene Stellung: er ist nicht evangelisch, sondern gehört zu einer katholischen Spielart, wobei es ihm nach den Grundsätzen des heutigen Protestantismus frei steht, sich die biblicistische, dogmatische, mystische oder hierarchische zu wählen.

Dennoch stellen sich in diesen drei Bildungen Ausgänge der Dogmengeschichte dar: der nachtridentinische Katholi-

cismus vollendet schliesslich doch die Neutralisirung des alten Dogmas zu einer arbiträren päpstlichen Rechtsordnung; der Socinianismus zersetzt es verstandesmässig und hebt es auf; die Reformation, indem sie es zugleich abgethan und aufrecht erhalten hat, weist über dasselbe hinaus, rückwärts zum Evangelium, vorwärts auf eine neue Formulirung des evangelischen Bekenntnisses, befreit vom Dogma und versöhnt mit der Wahrhaftigkeit und der Wahrheit unzweifelhafter geschichtlicher Erkenntnisse. In diesem Sinne hat die Dogmengeschichte die Ausgänge des Dogmas darzustellen. Bei der Reformation vermag sie nur das Christentum Luther's zu schildern, um die folgende Entwickelung verständlich zu machen. Diese selbst gehört entweder als ganze (bis heute) oder gar nicht in die Dogmengeschichte. Es ist aber korrekter, sie ganz auszuscheiden; denn das alte Dogma gab sich als unfehlbar. Diesen Anspruch hat die Reformation für ihre eigenen Aufstellungen zurückgewiesen. Man würde daher die Konfusion der Epigonen, die für den protestantischen Lehrbegriff noch immer nach einem Zwischenbegriff zwischen reformabel und unfehlbar suchen, verewigen, wollte man in den Formulirungen des Protestantismus im 16. Jahrh. Dogmen erkennen und die Dogmengeschichte bis zur Konkordienformel und den Beschlüssen von Dortrecht führen.

Zweites Kapitel.

Die Ausgänge des Dogmas im römischen Katholicismus.

§ 73. Die Kodifizirung der mittelalterlichen Lehren im Gegensatz zum Protestantismus (das Tridentinum).

Ausgabe der Dekrete 1564; seither oft. Stereotypausgabe von Tauchnitz. — Ältere Arbeiten bei EKöllner, Symbolik 1844, neuere in der RE². s. v. Tridentinum. — WMaurenbrecher im Histor. Taschenbuch 1886. 1888.

In Rom wollte man nur fremde Lehren verdammen, nicht die eigenen kodifiziren; man wollte auch kein Konzil. Aber es wurde von den Fürsten der Kurie aufgenötigt. Als es zusammentrat, ergab es sich, dass der mittelalterliche Geist aus der Reformation, dem Humanismus und Augustinismus Kräfte an sich gezogen hatte, dass er selbst aber die stärkere Macht geblieben war. Der Kurie gelang das Meisterstück, das Neue sich unterzuordnen, die Reformation zu verdammen, sich selbst zu behaupten und dabei doch die gröbsten Missbräuche abzustellen. Im Gegensatz zum Luthertum hat sie zahlreiche mittelalterliche Lehren in Dogmen verwandeln müssen — die Dekrete von Trident sind der Schatten

der Reformation. Was ursprünglich im Sinne der Kurie als ein Unglück erschien, die Nötigung der Formulirung und die abgezwungene Rücksicht auf den Augustinismus, erwies sich später als Vorteil: man hatte ein neues Glaubensgesetz, das man, wo es passend schien, mit buchstäblicher Strenge anwenden konnte, und es war andererseits so doppelsinnig und elastisch, dass es den arbiträren Entscheidungen der Kurie Spielraum liess. Diese aber hat sich das Recht der Auslegung vorbehalten, und das Konzil hat es bewilligt, damit dem Papste im Grunde bereits die Unfehlbarkeit zugestehend. So ist die Kurie selbst unverändert, d. h. mit allen ihren Gewohnheiten, Praktiken, Anmassungen und Sünden aus dem Fegfeuer des Konzils hervorgegangen; aber der innere Zustand der Gesammtkirche hob sich doch. Um ihrer inneren Unwahrhaftigkeit willen und weil sich die Kirchenlehre heute an nicht wenigen Punkten konsequenter entwickelt hat (erneute Ausscheidung des Augustinismus, Entscheidung über die zu Trident unentschiedene Frage, ob der Papst der Universalbischof und unfehlbar sei), sind die tridentinischen Dekrete keine deutlichen Quellen des Katholicismus mehr. Es ist eben schon in Trident das Dogma in eine Dogmenpolitik verwandelt und der Laie von Glaube und Dogma abgesperrt worden: alles Überlieferte ist dem Wortlaut nach sakrosankt, aber löst sich der Theologie in eine Reihe mehr oder minder probabler Meinungen auf, die im Kontroversfall vom Papst entschieden werden.

Einig war man in der Ablehnung der „Wiedertäufer“ und Protestanten. Nach Wiederholung des Constantinopolitanums hat man in der 4. Sitzung, um die „puritas evangelii“ zu wahren, erklärt, dass die Apokryphen dem A. T gleich stehen, die Vulgata für authentisch zu halten sei und die Kirche allein die Schrift auslegen dürfe. Neben diese aber stellte man die *„traditiones sine scripto, quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis, spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt“* (an einer anderen Stelle lautet die Definition etwas anders). In der 5. und 6. Sitzung sind die Dekrete über Erbsünde und Rechtfertigung zu Stande gekommen. Hier hat man sich unter dem Eindruck des wiedererweckten Augustinismus und der Reformation nicht mit der nominalistischen Doktrin identifizirt und ist dem Thomismus sehr nahe gekommen, ja das Rechtfertigungsdekret ist, obgleich aus der Politik geboren, eine sehr respektable Leistung, der ein evangelischer Inhalt nicht fehlt.

Allein 1) setzte man doch hier und dort Richtlinien ein, die zu einem scotistischen (semipelagianischen) Verständniss der Lehren führten, 2) war es ziemlich gleichgiltig, was man im Obersatz über Sünde und Gnade lehrte, wenn im Untersatz doch die These galt, dass die Gewohnheiten der römischen Kirche das oberste Gesetz sind. Bei der Erbsünde bekannte man, dass Adam die Heiligkeit und Gerechtigkeit, „in qua constitutus fuerat", verloren habe, nach Leib und Seele „in deterius" commutirt worden sei, und dass sich „propagatione" seine Sünde fortsetze. Aber man lehrte auch, dass der freie Wille nicht ausgetilgt, sondern „viribus attenuatus" sei, und dass die Taufe zwar den reatus originalis peccati tilge, aber die concupiscentia (fomes) bleibe, die nicht für Sünde zu erachten sei (also ist die religiöse Betrachtung aufgegeben). Von der Rechtfertigung wurde erklärt, sie sei der Akt, durch den der Mensch aus einem Ungerechten zu einem Gerechten wird (durch die Taufe, resp. das Busssakrament); sie bestehe aber nicht bloss in der Sündenvergebung, sondern auch in der Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen durch freiwillige Annahme der Gnade, obgleich der Mensch unfähig sei, sich per vim naturae oder per litteram legis Moysis aus der Sündenherrschaft zu befreien. Einerseits erscheint die Rechtfertigung als die translatio von einem Zustand in einen anderen, nämlich in den der Adoption, und der Glaube als die entscheidende Macht neben der Gnade (*„Christum proposuit deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris"*), andererseits erscheint sie als ein Heilungsprozess durch eingeflösste Gnade (*„Christi sanctissimae passionis merito per spiritum sanctum caritas dei diffunditur in cordibus"*, so dass der Mensch in der Rechtfertigung mit der Sündenvergebung Glaube, Liebe und Hoffnung zugleich eingeflösst erhält; ohne die beiden letzteren ist man weder mit Christus vollkommen verbunden noch der Glaube lebendig). Die letztere Betrachtung ist die durchschlagende, und demgemäss werden die Stadien des Rechtfertigungsprozesses (Einleitung u. s. w.) breit dargelegt. Die gratia praeveniens erschöpft sich in der vocatio (nullis existentibus meritis); aber darin ist die Einleitung nicht erschöpft, vielmehr gehört zu ihr die illuminatio spiritus sancti, welche den Menschen zur Richtung auf die iustitia befähigt, und somit eine Disposition und freie Hinbewegung zu Gott. Indem nun erst die iustificatio erfolgt, ist der Gedanke der gratia gratis data verwundet. Nur in abstracto ist die Sünden-

vergebung etwas für sich Bestehendes und die Rechtfertigung selbst; in concreto ist diese ein stufenmässiges Heiligwerden, das sich in der mortificatio membrorum carnis vollzieht und auf Grund der vermehrten Gnade in der Befolgung der Gebote Gottes und der Kirche äussert. Zu einer Gewissheit der erlangten Gnade kann man in diesem Leben nicht gelangen; aber ihren Verlust kann man durch die Busse stets wieder ersetzen; auch braucht nicht immer der Prozess ganz von Neuem zu beginnen, sofern trotz des Verlustes der rechtfertigenden Gnade der Glaube geblieben sein kann. Das Ziel des Prozesses in diesem Leben sind die bona opera, welche Gott vermöge seiner Gnade als ihm angenehme und verdienstliche annimmt. Daher muss man sie einerseits als Geschenke Gottes, andererseits als wirkliche Mittel zur Seligkeit ansehen. Das Wichtigste ist, dass (gegen die thomistisch-augustinische Überlieferung) die gratia prima nicht rechtfertigt, sondern nur disponirt. Also stammt die Rechtfertigung aus einer Kooperation. Alle augustinischen Redensarten können das nicht verhüllen. Von den 33 Anathematismen wenden sich 29 gegen den Protestantismus. Mit der Verdammung des Satzes: *„fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur“*, wurde implicite noch mehr verdammt, nämlich der strenge Augustinismus: darin bestand die Kunst des Dekrets.

In der 7. Session und ff. formulirte man die Sakramentslehre und behauptete sich als Sakramentskirche *(„per sacramenta omnis vera iustitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur“)*; über das Wort und den Glauben schwieg man dabei. Statt einer Lehre von den Sakramenten in genere formulirte man 13 Anathematismen, welche den eigentlichen Protest wider den Protestantismus enthalten. Die Einsetzung aller sieben Sakramente durch Christus wird behauptet, ebenso die Unmöglichkeit, per solam fidem ohne Sakramente gerechtfertigt zu werden. Diese „continent gratiam“, enthalten also eine geheimnissvolle Kraft, die sie ex opere operato denen mitteilen, *„qui obicem non ponunt“*. Auch in anderer Beziehung ist überall die thomistische Lehre (Charakter, Intention, u. s. w.) bewahrt, jedoch sind theologische Feinheiten bei Seite gelassen, und die Wendung zu scotistischer Auffassung bleibt möglich. Am Schluss der Anathematismen wurde jede Abweichung von einmal bestehenden Gebräuchen der Kirche ver-

dammt. Für die Ausführungen über die einzelnen Sakramente diente die Bulle Eugen's IV. Exultate domino (1439) als Vorbild. Die Bestimmungen über die Taufe und die Konfirmation sind nur dadurch lehrreich, dass dort die verdammt werden, welche lehren, dass alle späteren Sünden *„sola recordatione et fide suscepti baptismi"* vergeben werden können, hier der Bischof allein zum minister sacramenti proklamirt wird. In Bezug auf die Eucharistie wurden die thomistischen Theologumena nun zum Dogma. Kraft der Transsubstantiation ist der ganze Christus in jedem Teilstück jedes Elements gegenwärtig, und zwar schon vor dem Genuss, also ist die Hostie anzubeten *(„in eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est")*. Alle Gebräuche werden hier als apostolisch bezeichnet. Der Effekt des Sakraments bleibt ein höchst geringer; ausdrücklich werden die verdammt, welche die Sündenvergebung für die hauptsächliche Frucht halten. Auch bei dem angefochtensten Punkte, der Messe, sanktionirte man das gesammte Herkommen, nur einige abergläubische Missbräuche obenhin missbilligend. Die Still- und Seelenmessen *(„sacrificium propitiatorium pro vivis et defunctis nondum ad plenum purgatis")* wurden ebenso gerechtfertigt, wie — trotz aller Fürstenbedenken — die Kelchentziehung und die lateinische Sprache. Die Canones stellen alles Reformatorische unter das Anathem und schliessen somit die Kirche des Messopfers wider die Kirche des Worts streng ab. Die Lehre von der Busse ist viel ausführlicher behandelt wie die Eucharistie, um die nur die Theologen sich stritten. Bis zur materia und quasi materia ist bei der Busse die ganze scholastische Arbeit als Dogma rezipirt worden. Daher ist (s. oben S. 322) ein genaueres Eingehen nicht notwendig. Doch ist es bemerkenswert, dass die attritio sehr vorsichtig behandelt ist, immerhin gilt sie als contritio imperfecta. Um so kategorischer ist die confessio aller Todsünden vor dem Priester gefordert und der richterliche Charakter des Priesters behauptet. Die satisfactiones wurden, wie bei Thomas, als notwendig um der temporalis poena peccati willen ebenso beibehalten, wie die Ablässe. Doch hat man sich über diese sehr zurückhaltend ausgesprochen. Die scholastische Theorie ist nicht berührt, der Missbrauch zugestanden; doch ist in der Sache schlechterdings nichts nachgegeben (Jeder ist zu verdammen, der die Ablässe nicht für heilsam erklärt). Über letzte Ölung, Ordo und Ehe ging man rasch hinweg, die septem ordines seien ab ipso initio ecclesiae vorhanden gewesen. Die alte

Streitfrage über das Verhältniss der Bischöfe zu den Priestern wird nicht entschieden, doch komme jenen eine Superiorität zu. Über die Ehe redete man nur homiletisch und kirchengesetzlich, verdammte aber doch die, welche leugneten, dass sie eine gratia erteile. In den Fragen nach dem Fegfeuer, den Heiligen, Reliquien und Bildern sprach man voll Bedauern über die Missbräuche, hielt aber die Überlieferung streng aufrecht, in vorsichtigen Worten den Geist der Zeit schonend. So hat sich die Kirche in der spezifischen Verweltlichung als Opfer-, Priester- und Sakramentskirche durch das Tridentinum abgeschlossen und nicht einmal ihre Idole preisgegeben (s. über die Praxis der Benediktionen, Sakramentalien und Ablässe Gihr, Das h. Messopfer 1887, Schneider-Beringer, Die Ablässe[9] 1887). Die Dekrete haben die Kirche auf dem Boden des Mittelalters und der Scholastik festgebannt: Sakramente, Gehorsam, Verdienst.

§ 74. Die nachtridentinische Entwickelung als Vorbereitung des Vaticanums.

HDenzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum[6]. 1888.

Die zu Trident nicht rund entschiedenen Fragen: Kurialismus oder Episkopalismus, Augustinismus oder jesuitischer Pelagianismus, Sittengesetz oder Probabilismus, bewegten die folgenden drei Jahrhunderte. Die erste Frage zerfiel in zwei: Papst oder Konzil, päpstliche Entscheidungen oder Tradition. Das Vaticanum hat für den Kurialismus und damit auch für den Jesuitismus entschieden.

1 a) In Trident hatte es der Gegensatz zwischen Kurialisten und Episkopalisten in Bezug auf den Artikel von des Papstes Gewalt überhaupt zu keinem Dekret kommen lassen; aber schon die professio fidei Tridentinae hat die römische Kirche und den Papst ins Credo eingeschmuggelt, und der thomistische Catechismus Romanus hat die päpstliche Autokratie als Glaubensartikel gelehrt (*„necessarium fuit hoc visibile caput ad unitatem ecclesiae constituendam et conservandam"*). Doch erhob sich ein kräftiger Widerspruch, namentlich in dem Frankreich Heinrich's IV. und Ludwig's XIV. Man kehrte dort (Bossuet) zum Gallikanismus zurück (übrigens war auch das Tridentinum nicht unbedingt angenommen worden), teils im Interesse des Königs, teils in dem der Nation und ihrer Bischöfe (Residenz der Bischöfe divino iure). Über die Bedeutung des Primats, den man gelten liess, konnte

man freilich so wenig zur Klarheit und Einheit gelangen, wie im 15. Jahrh.; aber fest stand, dass der König und die Bischöfe die französische Kirche regieren, dass der Papst in zeitlichen Dingen nichts zu sagen habe, und dass er auch in geistlichen an die Bestimmungen der Konzilien (Konstanz) gebunden sei, seine Beschlüsse mithin nur unter Zustimmung der Kirche irreformabel seien (Gallikanische Propositionen von 1682). Die Päpste verwarfen diese Sätze, brachen aber nicht mit Frankreich. Am Ende seines Lebens gab sie der grosse König selbst preis, ohne sie formell zurückzuziehen. Sie waren im 18. Jahrh. noch immer eine Macht, bis sie der Monarch, der sie zum Staatsgesetz erhoben hatte (1810), an die Kurie auslieferte — Napoleon I. Die Weise, in der er die durch die Revolution niedergeworfene Kirche und Kirchenordnung mit Bewilligung des Papstes völlig zertrümmerte, um sie dann neu mit dem Papste zu bauen, war eine Auslieferung der französischen Kirche an den Papst. So meinte es der Kaiser nicht, aber so wurde es. Die Romantiker (de Maistre, Bonald, Chateaubriand u. s. w.) vollendeten mit der Restauration im Bunde das Werk. Der Gallikanismus wurde ausgerottet. Soweit Frankreich heute noch wirklich katholisch ist, ist es päpstlich; aber auch die offizielle Politik besorgt im Ausland die Geschäfte des Ultramontanismus. In Deutschland hat Febronius (1763) mächtig an dem Kurialismus gerüttelt; aber indem die Einen eine erzbischöfliche Nationalkirche (Emser Punktation 1786) wollten, die Anderen Staatskirchen (Joseph II. u. s. w.), geschah faktisch nichts. Die alte Kirchenverfassung und die neuen Kirchenbaupläne gingen in dem Strudel der napoleonischen Epoche unter. In dem Wiener Frieden tauchte eine neue Kirche auf, welche die Kurie leitete, und in der sie mit Hülfe der Fürsten, der ultramontanen Romantiker, vertrauensseliger Liberaler und Metternichscher Diplomaten die Reste des Episkopalismus und des Nationalkirchentums unterdrückte (JFRIEDRICH, Gesch. d. vatik. Konzils. 3 Bde. 1877 ff. JANUS, Der Papst und das Konzil. 1869; 2. Aufl. u. d. T. IDÖLLINGER, Das Papsttum. 1892).

1 b) Schon die Professio fid. Trid. hatte der Tradition einen viel weiteren Umfang gegeben als das Tridentinum selbst (*„apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque eiusdem ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector“*) und sie vor die Schrift gestellt. Die Jesuiten ordneten ihr diese immer

mehr unter und bemühten sich deshalb, die Inspiration der Schrift so lax wie möglich zu fassen, so dass sogar das Vaticanum Widerspruch erhoben hat. Der moderne Katholicismus verlangt aber Beides, auch die schriftliche Überlieferung als unantastbares Heiligtum aufrecht zu halten und zugleich auf ihre Insufficienz und ihre Mängel behutsam den Finger zu legen. Wichtiger war die Entwickelung des Traditionsbegriffs. In thesi hielt man den Satz fest: es giebt keine neuen Offenbarungen in der Kirche; in Wahrheit verfocht man immer dreister das gnostische (Geheimüberlieferung) und enthusiastische Traditionsprinzip, gegen welches doch einst das katholische aufgestellt war. Bellarmin war noch zaghaft; aber schon Cornelius Mussus, ein Mitglied des Tridentiner Konzils, hatte den Satz aufgestellt, dass er in Glaubenssachen einem Papste mehr glaube als tausend Augustin's und Hieronymus'. Die Jesuiten haben den selbst schon neuen Satz, dass alle Gewohnheiten der römischen Kirche Tradition seien, durch den allerneuesten ergänzt, dass jede Lehrentscheidung des Papstes es sei. Sie haben sich sogar hin und her abschätzig über Konzilien und Traditionsbeweise ausgesprochen, oder die beglaubigtsten Aktenstücke für Fälschungen erklärt, um die Geschichte durch das Dogma vom Papst zu überwinden. Die Kirche selbst ist die lebendige Tradition, die Kirche aber ist der Papst: also ist der Papst die Tradition (Pius IX.). In dieser Eigenschaft hat er sich bereits 1854 durch Proklamation der unbefleckten Empfängniss Maria's bethätigt, eine alte Streitfrage (s. S. 334) lösend. Was zu Trident propter angustias temporum noch nicht in Kraft gesetzt werden konnte, ein gemessen am katholischen Altertum häretisches Prinzip, herrscht heute (HHoltzmann, Kanon u. Tradition 1859. JDelitzsch, Lehrsystem d. römisch-kathol. Kirche. I. 1875).

2) Im Catechismus Romanus (1566), den die Jesuiten darum angriffen, hat der Augustinismus sein letztes offizielles Denkmal erhalten. Fortab wurde daran gearbeitet, dass die Gnadenlehre ihr Gesetz durch die weltförmige Praxis des Beichtstuhls erhielt. Schon im Jahre 1567 bewirkte man es, dass Pius V. 79 Sätze des Löwener Professors Bajus verwarf, die allerdings den strengsten Augustinismus, jedoch mit Fremdem vermengt, enthielten, der Reformation übrigens nicht günstig waren. Ein langer und heftiger Streit zwischen Dominikanern und Jesuiten erhob sich. Jene beanstandeten die jesuitische Studienordnung, verdammten die

kecksten Sätze der Jesuiten (Lessius und Hamel) und suchten die thomistische Lehre in Bezug auf den Ernst der ersten Sünde, die Konkupiscenz und die gratia praeveniens festzuhalten. Diese legten besonderes Gewicht auf den freien Willen und die „Disposition". Unter ihnen hat Molina das grösste Aufsehen gemacht mit seinem Werk: „Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia . . praedestinatione . . concordia" (1588). Er versuchte, den Semipelagianismus in den Augustinismus einzuinterpretiren; faktisch gab er letzteren vollkommen preis. Um die stürmische Kontroverse zu schlichten, wandte man sich nach Rom. Dieses hatte kein Interesse für die Sache, sondern nur für das Opportune; handelte es sich doch nicht um Augustin und Pelagius, sondern um Dominikaner und Jesuiten. Die Politik gebot, es mit keiner Partei ganz zu verderben. Die „congregatio de auxiliis", welche von 1597—1607 tagte, während man gleichzeitig von jesuitischer Seite den Papst einschüchterte, wurde endlich aufgelöst, ohne eine Entscheidung zu geben (*„fore ut sua Sanctitas declarationem et determinationem, quae exspectabatur, opportune promulgaret"*). Die Ergebnisslosigkeit war faktisch ein Sieg der Jesuiten.

Noch schlimmer verlief der jansenistische Streit. In dem katholischen Frankreich, das nach furchtbaren Kämpfen die Reformation ausgeschieden hatte, arbeitete sich langsam neben dem leichtsinnigen Hof- und Staatskatholicismus und dem laxen Jesuitismus ernste Frömmigkeit wieder empor. Das posthume Werk des Bischofs Jansen von Ypern „Augustinus" (1640) gab ihr einen geschichtlichen und theologischen Halt. Sie raffte sich auf, um die Kirche von der Kirche, den Glauben vom Gewohnheitschristentum, die Sittlichkeit von der raffinirten und laxen Moral zu befreien Der Beichtstuhl der Jesuiten erschien ihr als der eigentliche Feind (Pascals Briefe: *„ecce patres, qui tollunt peccata mundi!"*). Der Orden Jesu vermochte sich gegenüber den furchtbaren Angriffen nur zu erhalten, indem er zur Offensive griff und den echten Augustinismus Jansen's und seiner Freunde als Häresie („Jansenismus") verketzerte. Die Päpste liessen sich gewinnen. Urban VIII. („In eminenti"), vor Allem aber Innocenz X. („Cum occasione") und Alexander VII. („Ad sancti b. Petri sedem") verboten, resp. verdammten das Buch Jansen's. Innocenz bezeichnete ausserdem fünf Sätze Jansen's als verwerflich. Jetzt erhob sich ein heftiger Widerstand: die „Jansenisten" weigerten sich, die inkriminirten Sätze als die Jansen's anzuerkennen und zu verdammen.

Allein Alexander VII. verlangte es, und die Krone unterstützte ihn. Nach einem vorübergehenden Kompromiss (silentium obsequiosum 1668 Clemens IX.) erneuerte Clemens XI. 1705 die scharfen Bullen seiner Vorgänger. Port Royal wurde zerstört. Noch härter aber traf den Augustinismus die Konstitution „Unigenitus" Clemens' XI. (1713). In ihr wurden 101 Sätze aus der erbaulichen Erklärung des Paschasius Quesnel zum N. T., die die Jesuiten ausgezogen hatten, präskribirt. Unter ihnen waren nicht nur viele rein augustinische, sondern auch paulinische („*Nullae dantur gratiae nisi per fidem*" — „*fides est prima gratia et fons omnium aliarum*" — „*prima gratia, quam deus concedit peccatori, est peccatorum remissio*" — „*peccator non est liber nisi ad malum sine gratia liberatoris*" etc.). Wieder erhob sich ein Sturm in Frankreich. Acceptanten der Bulle und Appellanten standen sich gegenüber. Aber, wie immer im Katholicismus — schliesslich unterwarfen sich die Einen mit beflecktem Gewissen, die Anderen gingen in Ekstase und Schwärmerei unter. Nur in den Niederlanden hatte sich schon vorher in Folge des jansenistischen Streits eine schismatische altkatholische Kirche gebildet. Die Bulle Unigenitus, von mehreren Päpsten konfirmirt, ist der Sieg der jesuitischen Dogmatik über die augustinische, daher das letzte Wort der katholischen Dogmengeschichte (im Sinne der Glaubenslehre). Wie dann im 19. Jahrh. die letzten Reste des Gallikanismus vernichtet worden sind, so auch des Jansenismus oder der „Aftermystik", die sich mit Notwendigkeit aus dem Augustinismus und Quietismus entwickelt und allerdings eine Gefahr für die katholische Kirche bildet. Die Proklamation der unbefleckten Empfängniss Maria's durch Pius IX. bezeichnet hier den Abschluss. Wie sie in formeller Beziehung (s. sub 1) die definitive Erhebung des Papsttums bezeichnet, so in materieller die Austilgung des Augustinismus. Den unverwüstlichen Trieb zur Innerlichkeit, Beschaulichkeit und christlichen Selbständigkeit hat dann der jesuitische Katholicismus durch sinnliche Mittel aller Art, durch Spielsachen und Wunder, sowie durch Bruderschaften, Exercitien und Gebetsübungen beschäftigt und dabei am Seile der Kirche gehalten (FXLinsenmann, Bajus 1867. IDöllinger und HReusch, Gesch. d. Moralstreitigkeiten i. d. röm.-kath. Kirche seit dem 16. Jahrh. 2 Bde. 1889. Reuchlin, Jansen in RE²).

3) Schon im MA. hatte der juristisch-kasuistische Geist der römischen Kirche den Beichtstuhl, die Ethik und die Dogmatik

aufs ungünstigste beeinflusst. Die nominalistische Theologie besass eine ihrer starken Wurzeln in der juristischen Kasuistik (d. h. im Probabilismus). Die Jesuiten haben sie aufgenommen und in einer Weise kultivirt, die einige Male selbst die Päpste, ja ihre eigenen Ordensmitglieder in Schrecken gesetzt hat (Döllinger und Reusch, a. a. O.). „Wissenschaftlich" hat zuerst der Dominikaner Bartholomäus de Medina den „Probabilismus" 1577 dargelegt. Die Formel lautete: „*Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita sit probabilior*". Selten hat ein Wort so gezündet. Es war die Befreiung der Moral von der Moral, der Religion von der Religion. Schon um 1600 wurde der Probabilismus als die herrschende Ansicht bezeichnet, aber besonders von den Jesuiten kultivirt. Auf dem Gebiet des Glaubens stellt er sich 1) als Laxismus dar (in Bezug auf die Spendung der Absolution), 2) als Attritionismus. Es bildete sich eine Reihe von Spielarten aus, laxester, echter, rigoristischer Probabilismus, Äquiprobabilismus, Probabiliorismus, laxer und strenger Tutiorismus. Die Unterschiede unter den sechs ersten besagen im Grunde wenig; der letztere — er ist allein sittlich — ist von Alexander VIII. 1600 ausdrücklich verworfen worden. Die ganze Methode ist die talmudistische; wahrscheinlich besteht auch vom MA. her ein wirklicher Zusammenhang. Der Jansenismus, vor Allem Pascal, erhob sich gegen diese Destruktion der Sittlichkeit. Er setzte es auch durch, dass der Probabilismus seit der Mitte des 17. Jahrh. zurückgedrängt wurde. Mehrere Päpste verboten die laxesten moraltheologischen Bücher; Innocenz XI. verdammte 1679 65 Sätze der Probabilisten, unter denen sich wahre Bubenstücke befanden (s. Denzinger, Enchiridion p. 213 f. 217. 218 f.). Das Schlimmste schien abgewehrt, zumal da sich im Jesuitenorden selbst Thyrsus Gonzalez wider die Doktrin erhob (1687 wurde er General). Allein Jansenismus und Antiprobabilismus waren solidarisch. Als jener fiel, musste auch dieser weichen. Auch hatten es die Päpste in Bezug auf den Attritionismus nur zur Neutralität gebracht. Aus dieser Quelle brach im 18. Jahrh. der Probabilismus von Neuem hervor. Der Stifter des Redemptoristenordens, Alphons Liguori (selig 1816, heilig 1829, Lehrer der Kirche 1871), wurde durch seine Bücher der einflussreichste Lehrer der Kirche. Er ist im modernen Katholicismus an die Stelle Augustin's getreten. Er ist aber Äquiprobabilist, d. h. Probabilist, gewesen, und kein Pascal erhob sich mehr.

§ 75. Das Vaticanum.

JFriedrich, Gesch. d. vatikan. Konzils. 3 Bde. 1877 ff.

Die Kirche, die den Episkopalismus und Augustinismus in sich gestürzt, den Probabilismus aufgerichtet und im Bunde mit der politischen Reaktion und der Romantik den Papst zum Herrn der Kirche erhoben und als die lebendige Tradition proklamirt hatte, war endlich reif für das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes. Die Bischöfe bekannten auf dem Vaticanum (1869/70), eine beträchtliche Minorität überhörend, dass der Primat ein wirklicher und direkter sei, dass der Papst die potestas ordinaria et immediata als plena et suprema über die ganze Kirche besitze, und dass diese Gewalt im vollen Sinne überall bischöflich sei. Von diesem Universalbischof bekannten sie am 18. Juli 1870: *„docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, quum ex cathedra loquitur id est quum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in b. Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles esse. Si quis autem huic nostrae definitioni contradicere, quod deus avertat, praesumpserit, anathema sit“*. Die widersprechenden Bischöfe haben sich bald unterworfen. Die Zahl derer, die die Annahme des neuen Dogmas verweigerten, war und ist gering (JFvSchulte, Der Altkatholicismus 1887). Die neue Lehre ist in der That der Schlussstein des Gebäudes. Anderes mag nachfolgen, z. B. die weltliche Herrschaft des Papstes und sein Recht, den Katholiken die Politik zu diktiren, als Glaubensartikel; aber die Hauptsache ist schon jetzt erreicht. Die römische Kirche hat sich als die autokratische Herrschaft des Pontifex Maximus offenbart — das alte römische Reich, bezogen auf die Erinnerung an Jesus Christus, ausgestattet mit seinem Wort und mit Sakramenten, über eine nach Bedarf elastische oder eiserne dogmatische Rechtsordnung verfügend, ausser der Erde auch das Fegfeuer und den Himmel umspannend.

Drittes Kapitel.

Die Ausgänge des Dogmas im Antitrinitarismus und Socinianismus.

§ 76. Geschichtliche Einleitung.

HWErbkam, Gesch. d. protest. Sekten 1848. — MCarriere, Die philos. Weltanschauung d. RefZt.[2] 1887. — Trechsel, Die protest. Antitrinitarier. 2 Bde. 1839 f. — KHegler, Seb. Franck 1892.

Sozzini war ein Epigone wie Calvin. Der Socinianismus hat, kirchen- und dogmengeschichtlich betrachtet, die grossen mittelalterlichen antikirchlichen Bewegungen zu seiner Voraussetzung; aber auch die Reformation hat auf ihn eingewirkt. Aus jenen hat er sich entwickelt; sie hat er geklärt und zur Einheit zusammengefügt. Ein scotistisch-pelagianisches und ein kritisch-humanistisches Element ist in ihm verbunden; daneben gewahrt man auch noch ein anabaptistisches (pantheistische, schwärmerische, mystische, sozialistische Elemente fehlen). In ihm sind also die kritischen und rationalistischen Gedanken der kirchlichen Theologie des 14. und 15. Jahrh. zu freier Entfaltung gekommen; zugleich aber ist er auch den Impulsen der Neuzeit (Renaissance) gefolgt. Das Charakteristische der antitrinitarischen und socinianischen Bewegungen des 16. Jahrh. liegt darin, dass sie diejenige Destruktion des Katholicismus darstellen, die man auf Grund des Ertrags der Scholastik und der Renaissance zu bewirken vermochte, ohne die Religion zu vertiefen und zu beleben. In diesem Sinne ist der Socinianismus auch ein Ausgang der Dogmengeschichte. Mittelalter und Neuzeit reichen sich in ihm über die Reformation hinweg die Hände. Das scheinbar Unvereinbare, der Bund zwischen Scholastik und Renaissance, ist hier wirklich geworden. Eben deshalb fehlt auch ein prophetisches Element nicht. In diesen Bewegungen ist Vieles in wunderbarer Sicherheit bereits vorweggenommen worden, was in den evangelischen Kirchen nach flüchtigen Ansätzen zunächst gänzlich unterdrückt erscheint, weil das Interesse für Religion in gebundener Form 150 Jahre lang hier Alles absorbirte. Der Antitrinitarismus und Socinianismus sind „aufgeklärter" als der kirchliche Protestantismus, aber minder entwickelungsfähig und ärmer.

Nur eine flüchtige Übersicht soll hier gegeben werden. Allen antitrinitarischen und wiedertäuferischen Gruppen ist der Bruch mit der Geschichte, der Verzicht auf die Kirche, wie sie bereits existirt, und die Überzeugung von dem Recht des Individuums

gemeinsam. Von den verschiedensten Ausgangspunkten sind sie nicht selten zu den gleichen Ergebnissen gelangt, weil die Stimmung, die sie bewegte, die gleiche gewesen ist. Die erste Gruppe knüpfte an die pantheistische Mystik und die neue Bildung der Renaissance an: nicht Begriffe, sondern Thatsachen, nicht Formeln, sondern Leben, nicht Aristoteles, sondern Plato, nicht der Buchstabe, sondern der Geist. Das innere Licht wurde neben die Bibel gestellt, die freie Überzeugung über die Satzung. Die Kirchendogmen wurden entweder umgedeutet oder fallen gelassen. Von der Last der Vergangenheit befreit und vom Evangelium bestimmt, haben sich Manche von ihnen in das Reich des freien Geistes aufgeschwungen, Andere blieben im Phantastischen hängen. Hierher gehören Schwenkfeld, V. Weigel, Giordano Bruno, vor Allem Sebastian Franck (und Theobald Thamer). Eine zweite unübersehbare Gruppe hatte ihre Stärke an dem Gegensatz zum politischen und sakramentalen Katholicismus und spielte ihm gegenüber eine neue sozial-politische Welt- und Kirchenordnung, die Apokalyptik und den Chiliasmus, aus. In ihr setzt sich das enthusiastische Minoritentum, Waldesiertum u. s. w. fort. Ihr Kennzeichen wurde die Wiedertaufe. Mit den reformatorischen Elementen mannigfach durchsetzt, hat dieses Täufertum bis zur Katastrophe von Münster und über sie hinaus eine sehr bedeutende Rolle gespielt. In einer dritten, wesentlich romanischen (italienischen) Gruppe stellt sich die konsequente Ausbildung der nominalistischen Scholastik unter dem Einfluss des Humanismus dar, die Unterwürfigkeit unter die Kirche hat aufgehört; der Moralismus, humanistisch, z. T. auch evangelisch verklärt, ist nachgeblieben. Das alte Dogma und der Sakramentarismus ist verworfen; aber ein historisches Element ist hinzugetreten, die Rückkehr zu den Quellen, der philologische Sinn, der Respekt vor dem Klassischen in Allem, was Altertum heisst. Das religiöse Motiv im tiefsten Sinn fehlt diesen Italienern: auch haben sie es nicht zu einer volkstümlichen Bewegung gebracht. Diese und die erste Gruppe stehen in vieler Hinsicht in einem strengen Gegensatz, sofern jene der spekulativen Mystik, diese dem verständigen Denken huldigen. Allein nicht nur schlangen die humanistischen Interessen ein gemeinsames Band um sie, sondern aus der spekulativen Mystik entwickelte sich im Zusammenhang mit der Erfahrung, auf die man Wert legte, auch ein reines Denken, und andererseits streiften die nüchternen italienischen Denker unter

dem Einfluss der neuen Bildung die Unarten jener Begriffsmythologie ab, in der sich der ältere Nominalismus ergangen hatte. Am bedeutendsten ist dieser Zusammenschluss durch den Spanier Michael Servede repräsentirt. In seiner Theologie ist das Beste von alledem vereinigt, was im 16. Jahrh. zur Reife gekommen war, wenn man von der evangelischen Reformation absieht.

In Bezug auf alle diese Gruppen hat die Dogmengeschichte zwei Hauptpunkte ins Auge zu fassen, ihr Verhältniss 1) zu den formalen Autoritäten des Katholicismus, 2) zur Lehre von der Trinität und von Christus. Was den ersten Punkt betrifft, so haben sie die Autorität der Kirche, der gegenwärtigen und der früheren, als Lehrerin und Richterin abgethan. Unklar aber blieb das Verhältniss zur Schrift. Man spielte sie gegen die Tradition aus und fusste mit unerhörter Gesetzlichkeit auf dem Buchstaben; andererseits drückte man ihre Autorität unter die der inneren Offenbarung herab, ja schob sie wohl auch ganz bei Seite. Allein in der Regel blieb ihre einzigartige Geltung bestehen; der Socinianismus hat sich fest auf die Schrift gestellt. An ihr wagten also die Reformer des 16. Jahrh. — einige ausgezeichnete Männer ausgenommen, die wirklich verstanden hatten, was die Freiheit eines Christenmenschen ist — nicht ernsthaft zu rütteln. Der Widerspruch, in den sich der Protestantismus verwickelt hat, findet sich freilich auch bei den meisten Reformern: eine umfangreiche Büchersammlung als absolute Norm in Geltung zu setzen, aber das Verständniss derselben den Bemühungen der Einzelnen zu überlassen. — Was den Antitrinitarismus betrifft, so hat sich derselbe in allen vier Gruppen entwickelt, aber in verschiedener Weise. In der ersten Gruppe ist er nicht aggressiv gewesen, sondern latitudinarisch (wie bei den älteren Mystikern, die ja auch in der Trinität nur „modi" erkannten, die Menschwerdung in Christo als einen Spezialfall betrachteten und überhaupt in den Dogmen nur verhüllte Wahrheit sahen). In der zweiten, wiedertäuferischen Gruppe ist der Antitrinitarismus in der Regel ein verhältnissmässig untergeordnetes Element, wenn er auch vielleicht nirgends ganz fehlt. Bei dem bedeutenden Reformer Denck ist er kaum zu finden, dagegen deutlicher bei Hätzer, noch stärker bei Campanus, D. Joris und Melchior Hoffmann, die sich übrigens sämmtlich eine eigene Trinitätslehre zurecht gemacht haben. An der Wurzel, d. h. an der Gottheit Christi, ist die Trinitätslehre nur von Italienern (Pietro Manelfi),

resp. innerhalb der dritten Gruppe angegriffen worden. Die Verbindung des Humanismus mit der nominalistisch-pelagianischen Überlieferung der Theologie hat in Italien den Antitrinitarismus im Sinne des Adoptianismus oder Arianismus als einen wirklichen Faktor der geschichtlichen Bewegung erzeugt. Die Beseitigung der Lehre von der Gottheit Christi und der Trinität galt hier als die wichtigste Reinigung und Entlastung der Religion. An ihre Stelle tritt der geschaffene Christus und der eine Gott; hierfür wird der Schriftbeweis gesucht und gefunden (vgl. die römischen Theodotianer des Altertums). Eine ganze Schaar von gelehrten und meistens sehr respektablen Antitrinitariern hat Italien in der Mitte des 16. Jahrh. über seine Grenzen gejagt, Camillo Renato, Blandrata, Gentilis, Occhino, die beiden Sozzini u. s. w. In der Schweiz wurde der Kampf über das Recht des Antitrinitarismus in der evangelischen Kirche ausgekämpft. Calvin entschied gegen sie und verbrannte Servede. In Polen und Siebenbürgen fand die Lehre eine Freistatt. Dort entstanden antitrinitarische Gemeinden, ja in Siebenbürgen gelang es Blandrata, sein Bekenntniss zur förmlichen Anerkennung zu bringen. Innerhalb der Anarchie fand auch die Gewissensfreiheit eine Stätte. Der Unitarismus, wie ihn Blandrata lehrte, sah in Christus einen von Gott erwählten und zum Gott erhobenen Menschen. Bald trat eine Spaltung ein. Die Linke verwarf auch die wunderbare Geburt und die Anbetung Jesu (Nonadorantismus). Ihr Hauptvertreter war Franz Davidis. Um diese Richtung zu bekämpfen, ist Fausto Sozzini 1578 nach Siebenbürgen gekommen, und wirklich unterdrückte er sie. Dort und in Polen hat er aus den wiedertäuferischen, sozialistischen, chiliastischen, libertinistischen und nonadorantischen Gemeinden eine Kirche auf dem Grunde einer ausgeführten biblischen Dogmatik gebildet. Nach einer an dramatischen Episoden reichen Geschichte hat der polnische Unitarismus in Verbindung mit dem niederländischen Arminianismus schliesslich in England und Amerika eine Stätte gefunden und ausgezeichnete Männer hervorgebracht. Allerdings hat er sich dort immer mehr mit evangelischem Geist erfüllt.

§ 77. Die socinianische Lehre.

OFock, Der Socinianismus 1847.

Aus dem Rakauer Katechismus (1609) lässt sich das socinianische Christentum am besten erkennen. Die Religion ist das

vollständige und richtige Wissen der heilsamen Lehre. Diese ist aus der h. Schrift als einer äusseren, statutarischen Offenbarung, vorzüglich aus dem N. T. zu gewinnen. Die christliche Religion ist Theologie des N. T., aber sie ist zugleich vernünftige Religion. Das Buch und die Vernunft sind die Stamina der socinianischen Lehre. Daher ist der Nachweis der certitudo sacrarum litterarum eine Hauptaufgabe dieses supranaturalen Rationalismus. Er tritt an die Stelle des Traditionsbeweises. Die Geltung des N. T. (das A. T. wird nur noch fortgeführt) soll der Vernunft, nicht der Frömmigkeit demonstrirt werden. Das N. T. ist aber sufficient, weil der Glaube, der in der Liebe thätig ist, „quantum satis" in ihm enthalten ist. Dieser Glaube aber ist der Glaube an Gottes Existenz und Vergeltung (vgl. den Nominalismus), die Liebe sind die Sittengebote. Die Schrift aber ist auch deutlich, wenn man sie mit Verstand betrachtet (*„itaque cum sacras litteras sufficere ad salutem dicimus, rectam rationem non tantum non excludimus, sed omnino includimus"*).

Den Heilsweg konnte der Mensch selbst nicht finden, weil er sterblich war (altkatholisches Element). Gottes Ebenbild in ihm bestand lediglich in der Herrschaft über die Tiere. Nicht der zeitliche Tod, sondern der ewige ist durch die Sünde in die Welt gekommen. Letztlich aber konnte der Mensch den Heilsweg deshalb nicht finden, weil er *„ex solo dei arbitrio ac consilio pependit"*, also durch eine äussere Offenbarung mitgeteilt werden musste (vgl. den Nominalismus). Vom Fürchten, Lieben und Vertrauen ist nicht die Rede, sondern nur von der notitia dei und dem Gesetz des heiligen Lebens, welche offenbart werden mussten. Die notitia dei ist die Erkenntniss Gottes als des obersten Herrn aller Dinge, der *„pro arbitrio leges ponere et praemia ac poenas statuere potest"* (vgl. den Nominalismus). Am wichtigsten ist es, Gottes Einheit zu erkennen; aber *„nihil prohibet, quominus ille unus deus imperium potestatemque cum aliis communicare possit et communicaverit"* (vgl. die alten Subordinatianer und Arianer). Die Eigenschaften Gottes werden ohne Beziehung auf den Heilsglauben aus dem Begriff des „supremus dominus" und des „summe iustus" entwickelt (vgl. den Nominalismus). Sehr nützlich zum Heil, wenn auch nicht schlechthin notwendig, ist die Einsicht in die Verwerflichkeit der Trinitätslehre. Ante legem et per legem erkannten die Menschen bereits die Schöpfung der Welt durch Gott, die Vorsehung Gottes de singulis rebus (!), die Vergeltung und den göttlichen Willen (im Dekalog).

Die notitia Christi zerlegt sich in die Erkenntniss seiner Person und seines Amtes. In ersterer Hinsicht handelt es sich um die Einsicht, dass Gott uns durch einen Menschen erlöst hat (vgl. die hypothetischen Sätze des Nominalismus). Christus ist ein sterblicher Mensch gewesen, der vom Vater geheiligt, mit göttlicher Weisheit und Macht ausgerüstet, auferweckt und schliesslich zu Gott gleicher Macht eingesetzt worden ist. Das ist der exegetische Befund im N. T. Gott hat ihn gesandt, um die Menschen in eine neue Katastase zu erheben, d. h. die Sterblichen zu unsterblichem Leben zu führen (altkirchlich; vgl. besonders die Antiochener). Das war ein freier Willensentschluss Gottes, und die Ausführung (wunderbare Geburt, Auferweckung) ist ebenso willkürlich. Christus hat uns als Prophet die vollkommene göttliche Gesetzgebung gebracht (Erklärung und Vertiefung des Dekalogs), die Verheissung des ewigen Lebens sicher ausgesprochen und das Beispiel eines vollkommen sittlichen Lebens durch seinen Tod bekräftigt, nachdem er einige sakramentale Anordnungen getroffen. Durch diese Predigt hat er einen starken Impuls zur Beobachtung des göttlichen Willens gegeben und zugleich die allgemeine Absicht Gottes versichert, den Reuigen und der Besserung Beflissenen die Sünden zu vergeben (vgl. den Nominalismus). Sofern Niemand das göttliche Gesetz vollkommen erfüllen kann, erfolgt die Rechtfertigung nicht durch Werke, sondern durch den Glauben. Dieser Glaube aber ist Vertrauen auf den Gesetzgeber, der ein herrliches Ziel, das ewige Leben, vorgesteckt und durch den h. Geist die vorausgehende Gewissheit jenes Lebens erweckt hat, ferner Zuversicht zu Christus, der, mit göttlicher Macht bekleidet, denen, welche sich zu ihm halten, die Befreiung von der Sünde verbürgt. Im Einzelnen ist bemerkenswert: 1) die virtuose, vielfach zutreffende Kritik der kirchlichen Christologie aus der Schrift und der Vernunft — Schwierigkeiten machten freilich die Schriftaussagen über die Präexistenz Christi —, 2) der Versuch, das Werk Christi in dem Schema der drei Ämter darzulegen, und die offenkundige Unfähigkeit, es über das prophetische Amt hinauszuführen. Im Rahmen des letzteren wird im Grunde Alles abgehandelt: „*comprehendit tum praecepta, tum promissa dei perfecta, tum denique modum ac rationem, quî nos et praeceptis et promissionibus dei confirmare debeamus.*“ Darüber hinaus aber kennt der Socinianismus nichts. Die „praecepta“ sind der erläuterte Dekalog mit dem Zusatz des Vater-Unsers und die

besonderen Gebote der zuversichtlichen stetigen Freude zu Gott im Gebet, Danksagung und Vertrauen zu Gottes Hülfe, Enthaltung von der Weltliebe sowie Selbstverleugnung und Geduld. Dazu kommen noch die besonderen ceremonialen Gebote, nämlich die Taufe und das Abendmahl. Jene ist Bekenntniss, Verpflichtung und Symbol; in verschämter Weise wird auch der Sündenvergebung um der Schrift willen gedacht und die Kindertaufe abgelehnt, aber geduldet (weil es sich um eine Ceremonie handelt). Das Abendmahl wird unter Ablehnung aller übrigen Betrachtungen als angeordnetes Erinnerungsmahl aufgefasst. Die promissa dei sind die Verheissung des ewigen Lebens und des h. Geistes. In Ausführung des letzteren Stückes hat der Socinianismus Tüchtiges geleistet, dagegen die Sündenvergebung sehr zweideutig behandelt. Im Gegensatz zum evangelischen Verständniss lehrt er: „*in vita aeterna simul comprehensa est peccatorum remissio.*“ Dieses ewige Leben ist nur sehr oberflächlich beschrieben, und die katholische Grundstimmung des Socinianismus zeigt sich in dem Satze, dass der h. Geist nur nach Massgabe des moralischen Fortschritts verliehen wird. Auf die Frage, wie Christus die Gebote und Verheissungen eindringlich versichert hat, wird geantwortet: 1) durch seine Sündlosigkeit, 2) durch seine Wunder, 3) durch seinen Tod. Der letztere wird als Liebesbeweis gefasst und nun in ausführlichster Darlegung die Satisfaktionstheorie bekämpft. Hier liegt die Stärke des Socinianismus. Kann man sich auch manche Argumente nicht aneignen, weil sie aus dem scotistischen Gottesbegriff geflossen sind, so muss man doch sagen, dass hier die juristische Satisfaktionstheorie wirklich widerlegt ist. Der Gedanke des Verdienstes Christi wird beibehalten. Aber wie dürftig ist es, wenn der Katechismus, noch einmal zum Glauben zurückkehrend, erklärt: „*fides obedientiam nostram deo commendatiorem gratioremque facit et obedientiae defectus, modo ea sit vera ac seria, supplet, utque a deo iustificemur efficit.*“ Das ist der volle Gegensatz zum evangelischen Glaubensgedanken. Was dann noch über Rechtfertigung bemerkt wird, ist wertlose Accommodation an den Paulinismus. Accommodationen sind überhaupt nicht selten. — Bei dem priesterlichen Amte Christi wird die fortdauernde Priesterschaft Christi betont, während die einmalige im Grunde abgelehnt ist. Ganz kurz wird die Herrschaft Christi über alle Wesen und Dinge beschrieben.

Am Schluss kehrt der Katechismus zur Kirche zurück und

definirt sie noch einmal als Schule: „*coetus eorum hominum, qui doctrinam salutarem tenent et profitentur.*“ Pastoren (Doktoren) und Diakonen sind der Kirche nötig; aber von der Ordination wird geschwiegen und die bischöfliche Succession bekämpft. Die Ausführungen über sichtbare und unsichtbare Kirche sind unsicher und unklar.

Im Socinianismus stellt sich die Zersetzung des Dogmas auf katholischem Boden dar, wie im Romanismus die Neutralisirung. An die Stelle der Tradition ist die äussere Offenbarung in der Bibel getreten. Die Religion, soweit sie verständlich ist, ist in den Moralismus verschlungen. Doch sind glückliche Inkonsequenzen nachgeblieben, und der Socinianismus bietet, auch abgesehen von ihnen, erfreuliche Seiten: 1) hat er den Mut gewonnen, die Frage nach dem Wesen und Inhalt der Religion zu vereinfachen und die Lasten der kirchlichen Vergangenheit abzuwerfen, 2) hat er den engen Bund von Religion und Welterkennen, Christentum und Platonismus gesprengt, 3) hat er die Einsicht verbreiten helfen, dass der religiöse Ausdruck klar sein muss und verständlich, wenn er kräftig sein soll, 4) hat er das Studium der h. Schrift vom Bann des alten Dogmas zu befreien versucht.

Viertes Kapitel.

Die Ausgänge des Dogmas im Protestantismus.

§ 78. Einleitung.

Der nachtridentinische Katholicismus und der Socinianismus sind in vieler Hinsicht moderne Erscheinungen, aber auf ihren religiösen Kern gesehen sind sie es nicht, vielmehr Konsequenzen des MAlichen Christentums. Die Reformation, wie sie sich im Christentum Luther's darstellt, ist dagegen in vieler Hinsicht eine altkatholische, resp. auch eine mittelalterliche Erscheinung, dagegen auf ihren religiösen Kern beurteilt, ist sie es nicht, vielmehr Wiederherstellung des paulinischen Christentums im Geist einer neuen Zeit. Von hier aus ergiebt sich, dass die Reformation nicht lediglich nach den Resultaten, die sie in den ersten zwei Menschenaltern ihres Bestehens errungen hat, beurteilt werden kann; denn sie hat nicht als eine in sich widerspruchslose und eindeutige Erscheinung eingesetzt. Luther's Christentum war

die Reformation; in der Peripherie seines Daseins aber war Luther eine altkatholisch-mittelalterliche Erscheinung. Die Zeit von 1519—1523, die schönsten Jahre der Reformation, in denen sie mit allem Lebendigen in Verbindung gestanden hat und eine neue Ordnung herbeizuführen schien, war nur eine Episode. Luther ist bald wieder zu seinen Schranken zurückgekehrt. Diese aber waren nicht etwa nur leichte Hüllen, so dass erst Melanchthon und die Epigonen die Verengung verschuldet hätten, sondern Luther empfand sie mit als die Wurzeln seiner Kraft und hat sie in diesem Sinne geltend gemacht.

Luther's Grösse besteht in der am Evangelium wieder entdeckten Erkenntniss Gottes. Der lebendige Glaube an den Gott, der propter Christum und in Christus der schuldigen und verzweifelnden Seele zuruft: „*salus tua ego sum*“, die gewisse Zuversicht, Gott sei das Wesen, auf das man sich verlassen kann — das war Luther's Botschaft an die Christenheit. Er hat das religiöse Verständniss des Evangeliums wiederhergestellt, das souveräne Recht der Religion in der Religion, die souveräne Geltung der geschichtlichen Person Jesu Christi im Christentum. Indem er das that, schritt er über die Kirche des Mittelalters und der altkatholischen Zeit hinweg bis zum N. T., ja bis zum Evangelium selbst. Aber derselbe Mann, der das Evangelium von Jesu Christo aus dem Kirchentum und dem Moralismus befreit hat, hat doch die Geltung desselben in den Formen der altkatholischen Theologie verstärkt, ja diesen Formen nach Jahrhunderte langer Quiescirung erst wieder Sinn und Bedeutung für den Glauben verliehen. Er ist der Restaurator des alten Dogmas geworden und hat es dem Glauben wiedergeschenkt. Ihm hat man es zuzuschreiben, dass diese Formeln bis heute im Protestantismus eine lebendige Macht für den Glauben sind, während sie in den katholischen Kirchen ein todter Besitz sind. Man wird dem „ganzen Luther“ nur gerecht, wenn man diese seine zwiespältige Stellung zur altkatholischen Theologie bestehen lässt und zu erklären sucht. Luther hat die Zeitgenossen aus den Bahnen des humanistischen, franciskanischen und politischen Christentums geworfen und sie gezwungen, sich für das ihnen Fremdeste zu interessiren — für das Evangelium und die alte Theologie. Er hat das Evangelium neu verkündigt und zugleich das „Quicunque vult salvus esse“ des Athanasianums mit Plerophorie vertreten können.

Um diese seine Haltung zu verstehen, darf man auf Folgendes verweisen: 1) die Missstände, die es zu bekämpfen galt, flossen vornehmlich aus der mittelalterlichen Theologie, und Luther's geschichtlicher Horizont schloss ungefähr bei der Zeit des Ursprungs der Papstkirche ab; was dahinter lag, verschwamm ihm an vielen Punkten in der goldenen Linie des N. Ts., 2) Luther kämpfte niemals gegen unrichtige Theorien und Lehren als solche, sondern nur gegen solche Theorien und Lehren, welche offenbar die puritas evangelii verdarben (den Pelagianismus in allen seinen Gestalten); in ihm lebte nicht der unwiderstehliche Drang des Denkers, der nach theoretischer Klarheit strebt, vielmehr hatte er einen instinktiven Widerwillen und ein eingeborenes Misstrauen gegen jeden Geist, der, lediglich von der Erkenntniss geleitet, Irrtümer kühn berichtigte; auch hatte er keineswegs alle Bildungsmittel und kritischen Elemente seiner Zeit in sich aufgenommen — „sublimement borné, gauchement savant, terriblement naïf", hat ein Menschenkenner diesen Heros genannt, 3) das alte Dogma selbst kam der neuen Auffassung des Evangeliums, die er verkündigte, entgegen; er wollte den rechten Glauben und nichts als ihn; das alte Dogma aber hatte, im Unterschiede vom mittelalterlichen, das Christentum nicht als ein Gefüge von Glaube und Werken (Letztere gehörten nicht ins Dogma), Gnade und Verdienst beschrieben, vielmehr als Gottesthat durch Jesum Christum zur Sündenvergebung und zum ewigen Leben. Nur diesen Inhalt sah Luther in dem alten Dogma; alles Übrige an ihm übersah er. Deshalb fasste er seinen Beruf als den des Reformators: es galt nur auf den Leuchter zu stellen, was die Kirche schon besass, aber mitten im Besitz verloren hatte; es galt durch Wiederherstellung des alten Dogmas das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Christo wiederherzustellen.

Hatte er nicht wirklich Recht? Fällt seine neue Erkenntniss des Evangeliums nicht wirklich mit dem alten Dogma einfach zusammen? Man behauptet es noch heute, freilich mehr oder weniger verlegen und mit der Einschränkung, Luther habe ein Wichtiges hinzugefügt, die Lehre von der Rechtfertigung. Aber hat er nicht die unfehlbare Kirchentradition, das unfehlbare Kirchenamt, den unfehlbaren Schriftenkanon abgethan? Und doch soll sich sein Verständniss des Evangeliums mit dem alten Dogma decken? Worin bestand jenes Verständniss? wie

weit ging seine Kritik an der Überlieferung? was hat er beibehalten? war seine Stellung eine widerspruchslose oder ist der heutige Zustand des Protestantismus, voll Widersprüchen und Verwirrung, auf ihn zurückzuführen?

§ 79. Das Christentum Luther's.

Luther's Theologie von JKöstlin[2]. 1883, ThHarnack (1862. 1886), SLommatzsch (1879). — HHering, Die Mystik Luther's 1879. — WHerrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott[2] 1892. — ARitschl, Rechtfertigung u. Versöhnung Bd. I[3] u. III[2]. — FKattenbusch, Luther's Stellung zu den ökumenischen Symbolen 1883. — JGottschick, Luther's Anschauungen v. christl. Gottesdienst 1887. — Zur altprotest. Rechtfert.-Lehre vgl. FLoofs und AEichhorn i. d. Stud. u. Krit. 1884 u. 1887. — IDorner, Gesch. d. protest. Theol. 1867.

Im Kloster glaubte Luther mit sich und seiner Sünde zu kämpfen; aber in Wahrheit rang er mit der Religion seiner Kirche. In dem System von Sakramenten und Leistungen, dem er sich unterwarf, fand er die Gewissheit des Friedens nicht, die er suchte. Eben das, was ihm Trost gewähren sollte, offenbarte sich ihm als der Schrecken. In solcher Not ging es ihm langsam und allmählich an dem verschütteten kirchlichen Bekenntnisse („ich glaube die Vergebung der Sünden") und an der h. Schrift auf, was die Wahrheit und die Kraft des Evangeliums sei. Auch Augustin's Glaubensauffassung von den ersten und letzten Dingen ist ihm dabei ein Leitstern gewesen. Aber wie viel sicherer ergriff er das Wesen der Sache! Was er hier lernte, was er mit aller Kraft seiner Seele als das Einzige ergriff, das war die Offenbarung des gnädigen Gottes im Evangelium, d. h. in Christus. Dieselbe Erfahrung, die Paulus gemacht, erlebte Luther, und wiewohl sie nicht so stürmisch und plötzlich eintrat wie bei Jenem, so hat doch auch er an dieser Erfahrung gelernt, dass Gott es ist, der den Glauben giebt: „da es Gott wohlgefiel, dass er seinen Sohn offenbarte in mir".

Das, was er erlebt hatte, lernte er aussprechen, und da ergab sich, gemessen an dem Vielerlei dessen, was die Kirche als „Religion" bot, vor Allem eine ungeheure Reduktion. Aus einem weitschichtigen System von Gnade, Leistungen, Büssungen und Tröstungen führte er die Religion heraus und stellte sie in schlichter Grösse wieder her. Die christliche Religion ist der lebendige Glaube an den lebendigen Gott, der sich in Jesus Christus offenbart, sein Herz aufgethan hat und propter Christum gnädig

ist — nicht Anderes. Objektiv ist sie Jesus Christus, subjektiv der Glaube; ihr Inhalt aber ist der gnädige Gott und desdalb die Sündenvergebung, welche Kindschaft und Seligkeit einschliesst. In diesem Ring ist für Luther die ganze Religion beschlossen. Der lebendige Gott — nicht die philosophische oder mystische Abstraktion — der offenbare, der gewisse, der jedem Christen erreichbare gnädige Gott. Unwandelbares Vertrauen des Herzens auf ihn, der sich in Christus zu unserem Vater gegeben hat, persönliche Glaubenszuversicht, denn Christus steht durch sein Werk für uns ein — das wurde ihm die ganze Summe der Religion. Über alles Sorgen und Grämen, über alle Künste der Askese, über alle Vorschriften der Theologie hinweg wagte er es, auf Christus hin Gott selbst zu ergreifen, und in dieser That seines Glaubens, die er als Gottes Werk wusste, gewann sein ganzes Wesen Selbstständigkeit und Festigkeit, ja eine Selbstgewissheit und Freudigkeit, wie sie niemals ein mittelalterlicher Mensch besessen hat. Aus der Einsicht: „Mit unserer Macht ist nichts gethan" zog er die höchste innere Freiheit. Glauben — das hiess ihm nun nicht mehr das gehorsame Fürwahrhalten kirchlicher Lehren oder geschichtlicher Fakta, kein Meinen und kein Thun, kein actus initiationis, auf den Grösseres folgt, sondern die Gewissheit der Sündenvergebung und darum die persönliche und stetige Hingabe an Gott als den Vater Jesu Christi, die den ganzen Menschen umschafft und erneuert. Glauben ist eine gewisse Zuversicht, die da fröhlich und lustig macht gegen Gott und alle Kreaturen, die, wie ein guter Baum, gewisslich gute Früchte bringt, und die immer bereit ist, Jedermann zu dienen und allerlei zu leiden. Das Leben eines Christen ist trotz aller Übel, Sünde und Schuld geborgen in Gott. Weil diese Gewissheit Luther belebte, hat er auch die Freiheit eines Christenmenschen erlebt. Diese Freiheit war ihm nicht eine leere Emanzipation oder ein Freibrief, sondern Freiheit war ihm die Herrschaft über die Welt in der Gewissheit, dass, wenn Gott für uns ist, Niemand wider uns sein kann. Er hat das Recht des Individuums zunächst für sich selber erkämpft; die Freiheit des Gewissens hat er erlebt. Aber das freie Gewissen war ihm das innerlich gebundene, und das Recht des Individuums verstand er als die heilige Pflicht, es mutig auf Gott zu wagen und dem Nächsten selbständig und selbstlos in Liebe zu dienen.

Damit ist bereits gesagt, was ihm die Kirche war — die Gemeinschaft der Gläubigen, die der h. Geist durch das Wort Gottes

berufen hat, erleuchtet und heiligt, die fort und fort durchs Evangelium im rechten Glauben erbaut werden, auf die herrliche Zukunft der Kinder Gottes warten und unterdess einander in Liebe dienen, ein Jeder an seiner Stelle. Dieses Bekenntniss von der Kirche schloss eine gewaltige Reduktion ein. Es ruht ganz und gar auf folgenden einfachen Grundgedanken: 1) dass der h. Geist durch das Wort Gottes die Kirche begründet, 2) dass dieses Wort die Predigt von der Offenbarung Gottes in Christo ist, sofern sie Glauben schafft, 3) dass die Kirche deshalb keinen anderen Spielraum hat als den des Glaubens, dass sie aber innerhalb desselben die Mutter ist, in deren Schoss man zum Glauben kommt, 4) dass, weil die Religion nur Glauben ist, nicht besondere Leistungen, auch nicht ein besonderes Gebiet, sei es nun der öffentliche Kultus oder eine ausgewählte Lebensführung, die Sphäre sein kann, in der die Kirche und die Einzelnen ihren Glauben bewähren, sondern dass der Christ in den natürlichen Ordnungen des Lebens seinen Glauben in dienender Nächstenliebe zu beweisen hat.

Mit diesen vier Sätzen trat Luther der alten Kirche gegenüber. Durch den ersten hat er das Wort Gottes nach dem reinen Verstand als das Fundament der Kirche aufgerichtet. Durch den zweiten hat er im Gegensatz zu allen Theologen, Asketen und Sektirern des Mittelalters und der alten Kirche das Evangelium im Evangelium wiederhergestellt und die „consolationes in Christo propositae“ zur einzigen Norm erhoben. Durch den dritten hat er Begriff und Umfang der Kirche stark reduzirt, aber die Kirche in den Glauben zurückgeführt. Durch den vierten endlich hat er den natürlichen Ordnungen in Ehe, Familie, Beruf und Staat ihr selbständiges Recht zurückgegeben; er hat sie von der Bevormundung der Kirche emanzipirt, aber sie dem Geiste des Glaubens und der Liebe unterworfen. Damit hat er die mittelalterliche und altkirchliche Weltauffassung und Lebensordnung durchbrochen und das Ideal religiöser Vollkommenheit so umgestimmt, wie kein Christ seit dem apostolischen Zeitalter. An die Stelle der Kombination von mönchischer Weltflucht und kirchlicher Weltherrschaft setzte er dem Christen die grosse Aufgabe, seinen Glauben in den Ordnungen des natürlichen Lebens zu bewähren, in ihnen dem Nächsten selbstlos in Liebe zu dienen und sie zu heiligen. Das Recht der natürlichen Lebensordnung war für Luther keineswegs ein selbständiges Ideal

— er war eschatologisch gestimmt und wartete auf den Tag, da die Welt vergehen wird mit ihrer Lust, ihrem Leid, ihren Teufeleien und ihren Ordnungen —, aber weil er den Glauben so gross und so souverän fasste, duldete er an und in der Religion nichts Fremdes. Darum lösten sich durch seine gewaltige Predigt alle die in sich verschlungenen Gebilde des Mittelalters. Er wollte die Welt nichts Anderes lehren, als was es bedeute, einen Gott zu haben; aber indem er das wichtigste Gebiet in seiner Eigentümlichkeit erkannte, kamen alle anderen, die Wissenschaft, die Familie, der Staat, die Liebespflege, der bürgerliche Beruf, zu ihrem Rechte Indem er das, was bisher unter dem Schutt raffinirter und komplizirter Ideale am wenigsten geachtet worden war — die demütige und sichere Zuversicht auf Gottes väterliche Vorsehung und die Treue im Beruf in der Gewissheit der Sündenvergebung — zur Hauptsache machte, führte er eine neue Zeit in der Weltgeschichte herauf.

Wer hier seinen Standort nimmt, wird sich schwerlich überzeugen lassen, dass Luther zu dem alten „gesunden" Dogma nur ein paar Lehren ergänzend hinzugefügt hat.

Luther's Theologie muss in engem Zusammenhang mit seiner oben entwickelten Grundanschauung behandelt werden. Er ist in der theologischen Terminologie von einer grossartigen Unbefangenheit gewesen und hat die Lehrformen sehr frei benutzt. Die überkommenen theologischen Schemata hat er in der Regel so behandelt, dass er in jedem von ihnen, richtig verstanden, die ganze Lehre ausgedrückt fand. Dies lässt sich an der Gotteslehre (Gott ausser Christus und in Christus), der Lehre von der Vorsehung (der 1. Artikel ist, richtig verstanden, das ganze Christentum), der Christologie („Christus ist nicht darumb Christus genennet, dass er zwei Naturen hat, sondern er trägt diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Ampt und Werk, so er auf sich genommen hat; Christus ist der Spiegel des väterlichen Herzens Gottes"), der Lehre von der Sünde (Sünde ist „keinen Gott haben"), der Prädestination und dem unfreien Willen (das religiöse Erlebniss setzt sich nicht aus historischen und sakramentalen Akten, die Gott wirkt, und aus subjektiven Akten, die irgendwie Sache des Menschen sind, zusammen, sondern Gott wirkt allein Wollen und Vollbringen), dem Gesetz und Evangelium (Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit der Erlösung), der Busse (sie ist die Demut des Glaubens, daher das ganze Leben eine fortgesetzte Busse), der Rechtfertigung erweisen. In allen diesen Lehrstücken hat Luther das Ganze dargestellt — die freie Gnade Gottes in Christo —, mit Vorliebe aber sich in dem paulinischen Schema von der Rechtfertigung *„propter Christum per fidem"* heimisch gemacht, Die spitzen Formeln über die iustitia imputativa und die schulmässige Trennung von Rechtfertigung und Heiligung (Glaube und Liebe) stammen

nicht von ihm, auch nicht von dem Melanchthon der früheren Zeit; doch haben sie beide den Anstoss zu derselben gegeben. Überall war es ihm um die Heilsgewissheit des Glaubens zu thun. „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit." In dieser Überzeugung gewann er die religiöse Selbständigkeit und Freiheit gegenüber Allem, was nicht von Gott ist; denn nur Selbständigkeit und Freiheit ist Leben. Die Gewissheit der Sündenvergebung in Christus wurde ihm die Summe der Religion. Auf sie hat er darum die Religion zurückgeführt. Aber die positive Seite der Sündenvergebung war ihm die Kindschaft, durch die der Christ ein selbständiges Wesen wird gegenüber der Welt, keines Dinges bedarf und weder unter der Knechtschaft von Geboten, noch in der Abhängigkeit von Menschen steht — ein Priester vor Gott und ein König über der Welt.

§ 80. Die Kritik Luther's an der herrschenden kirchlichen Überlieferung und am Dogma.

Überall ist Luther bei seiner Kritik vom Centrum in die Peripherie gegangen, vom Glauben zur Institution, und hat nicht Lehren als solche getroffen, sondern Lehren, welche die rechte Praxis verdunkelten oder verdarben.

1) Er hat die herrschende Heilslehre als verderblich abgethan (Apol. IV init.: „*adversarii, quum neque quid remissio peccatorum, neque quid fides, neque quid gratia neque quid iustitia sit, intelligant, misere contaminant locum de iustificatione et obscurant gloriam et beneficia Christi et eripiunt piis conscientiis propositas in Christo consolationes*"), und zwar zeigte er seinen Gegnern, dass ihre Gotteslehre (sophistische Philosophie und Vernünfteln), Christologie (sie spekuliren über die zwei Naturen und kennen die beneficia Christi nicht), ihre Lehre von der Wahrheit, Gerechtigkeit und Gnade Gottes (sie treffen nicht das „Tröstliche" und deshalb irren sie mit blinder Vernunft), von der Sünde und dem freien Willen (sie sind Pelagianer), von der Rechtfertigung und dem Glauben (sie wissen nicht, was es heisst, propter Christum einen gnädigen Gott haben, verlassen sich auf Verdienste) und von den guten Werken falsch und seelenverführerisch ist. Mit diesem Nachweise traf Luther nicht nur die Scholastiker, sondern auch die Kirchenväter, ja selbst Augustin, also die ganze altkatholische Kirchenlehre.

2) Luther griff die altkatholischen (nicht nur mittelalterlichen) Ideale der Vollkommenheit und der Seligkeit an. Indem er die Vorstellung einer doppelten Sittlichkeit bis in ihre Wurzeln tilgte, setzte er an Stelle der mönchischen Vollkommen-

heit den sich der Sündenvergebung tröstenden Glauben, an Stelle des Begriffs von Seligkeit als eines Genusses der geheiligten Sinne und der geheiligten Erkenntniss den Trost eines befriedeten Gewissens und die Gotteskindschaft.

3) Luther zertrümmerte die katholische Sakramentslehre, nicht nur die sieben Sakramente. Durch die drei Sätze: 1) die Sakramente dienen der Sündenvergebung und nichts Anderem, 2) sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum creduntur, 3) sie sind eine eigentümliche Form des seligmachenden Wortes Gottes (der promissio dei) und haben deshalb ihre Kraft an dem geschichtlichen Christus — verwandelte er die sakramentalen Elemente in Sakramentalien und erkannte in ihnen nur ein wirkliches Sakrament an, nämlich das sündenvergebende Wort Gottes. Er wandte sich hier gegen Augustin nicht minder wie gegen die Scholastiker, und indem er den Christus praedicatus, die Sündenvergebung und den Glauben zur strengsten Einheit zusammenschloss, schloss er alles Übrige aus, das mystische Schwelgen, das dingliche Gut, das opus operatum, das Feilschen um die Effekte und die Dispositionen. Nicht als „Instrumente" der Gnade, die das zukünftige Leben geheimnissvoll im Menschen vorbereiten und durch eingegossene Liebe gute Werke ermöglichen, fasste er die Sakramente, sondern als verbum visibile, in welchem Gott selbst mit uns handelt und sich in Christus uns zu eigen giebt. Gott schafft durch das Wort im Sakrament den Glauben und Glaubenstrost, d. h. er schafft Sündenvergebung. An der Taufe und dem Abendmahl führte das Luther durch. Am schwersten aber hat er die katholische Kirche durch seine Kritik des Busssakraments getroffen; denn 1) hat er, ohne confessio und satisfactio — richtig verstanden — ganz abzuthun, die souveräne Geltung der herzlichen Reue wiederhergestellt, 2) hat er diese Reue im Gegensatz zur attritio, die ihm ein teuflisches Werk war, im strengsten Sinn gefasst als Hass gegen die Sünde, entspringend aus der Einsicht in die Grösse des Guts, welches man verscherzt: „an Dir allein habe ich gesündigt", 3) hat er Stetigkeit der gläubigen Bussgesinnung gefordert und damit die vor dem Priester abgelegte Busse für einen Spezialfall erklärt, 4) hat er die Notwendigkeit der priesterlichen Mitwirkung abgethan, 5) hat er die ausschliessliche Verbindung von contritio und absolutio gelehrt, die beide beschlossen sind in der fides, 6) hat er allen Unfug, der sich an das Sakrament angeschlossen, die Berechnungen über

zeitliche und ewige Vorteile, Fegfeuer, Heiligenverdienste, verdienstliche Satisfaktionen und Ablässe abgethan, indem er alles auf die ewige Schuld reduzirte. So hat er den Baum der katholischen Kirche gefällt, indem er aus seinen Wurzeln einem neuen Triebe Licht und Luft gab.

4) Luther hat das ganze hierarchische und priesterliche Kirchensystem umgestürzt, der Kirche jede Jurisdiktionsgewalt über die Anwendung der Schlüssel (d. h. des Worts) hinaus abgesprochen, die bischöfliche Succession für eine Fiktion erklärt und jedem besonderen Priestertum neben dem allgemeinen das Recht aufgekündigt. Indem er nur ein Amt der Verkündigung des Evangeliums bestehen liess, hat er die katholische Kirche nicht nur der Päpste, sondern auch des Irenäus aufgelöst.

5) Luther hat die überlieferte Kultusordnung nach Form, Zweck, Inhalt und Bedeutung abgethan. Er wollte von einem spezifischen Gottesdienst, besonderen Priestern und besonderen Opfern Nichts mehr wissen. Die Opferidee hat er überhaupt, im Hinblick auf das einmalige Opfer Christi, zurückgeschoben. Der Gottesdienst ist nichts Anderes als die Einheit der Gottesverehrung der Einzelnen nach Zeit und Raum. Wer ihm einen besonderen Wert beilegt, um auf Gott einzuwirken, der sündigt. Um Erbauung des Glaubens durch Verkündigung des göttlichen Worts und gemeinsames Lobopfer des Gebets handelt es sich allein. Der wahre Gottesdienst ist das christliche Leben im Vertrauen auf Gott, Busse und Glauben, Demut und Treue im Beruf. Diesem Gottesdienst soll der öffentliche dienen. Auch hier hat er nicht nur die Kirche des MA., sondern auch die alte, zerschlagen.

6) Luther hat die formalen äusseren Autoritäten des Katholicismus vernichtet; den Unterschied von Sache und Autorität hat er aufgehoben. Weil ihm der gepredigte Christus (Gott in Christus, Wort Gottes) die Sache und die Autorität war, so warf er die formalen Autoritäten über den Haufen. Selbst vor dem Bibelbuchstaben machte er nicht Halt. Eben in der Zeit, in welcher er die absolute Autorität der Tradition, der Päpste und der Konzilien bekämpfte, stellte er das, was Christum treibet, wider den klaren Buchstaben der Schrift und scheute sich nicht, von Irrtümern biblischer Schriftsteller in Glaubenssachen frischweg zu reden.

7) Luther hat seinen Gegnern die dogmatische Termi-

nologie nur konzedirt, soweit er sie nicht einfach abgethan hat. Er hatte das lebendigste Gefühl dafür, dass diese ganze Terminologie mindestens irreführend sei. Es lässt sich das nachweisen an seinen Ausstellungen 1) betreffs des Vielerlei der Begriffe iustificatio, sanctificatio, vivificatio, regeneratio etc., 2) in Bezug auf den Begriff satisfactio, 3) ecclesia, 4) sacramenta, 5) homousion, 6) trinitas und unitas. Die Terminologien der Scholastiker hat er in der Regel für falsch, die der altkatholischen Theologen für unnütz und kalt erklärt. Am wichtigsten aber war, dass er in der Gotteslehre und Christologie zwischen dem „für uns" und „für sich" unterschied, damit scharf bezeichnend, was wirklich Glaubenslehre ist und was Sache der spekulirenden Vernunft oder im besten Fall unergründliches Geheimniss des Glaubens.

Luther hat das alte dogmatische Christentum abgethan und eine neue evangelische Auffassung an die Stelle gesetzt. Die Reformation ist wirklich ein Ausgang der Dogmengeschichte: das lehrt diese Übersicht klar und deutlich. Was Augustin begonnen, aber nicht zu bewirken vermocht hat, hat Luther durchgeführt: er hat den evangelischen Glauben an Stelle des Dogmas aufgerichtet, indem er den Dualismus von dogmatischem Christentum und praktisch-christlicher Selbstbeurteilung und Lebensführung aufgehoben und den christlichen Glauben aus der Umarmung der antiken Philosophie, des Welterkennens, der heidnischen Ceremonien und der klugen Moral befreit hat. Der Glaubenslehre, aber der reinen, hat er ihr souveränes Recht in der Kirche wieder zurückgegeben — zum Schrecken aller Humanisten, Kirchenmänner, Franciskaner und Aufklärer. Die wahre Theologie soll die entscheidende Macht in der Kirche sein.

Aber welch' eine Aufgabe! Erschien es doch fast wie ein Widerspruch: die Bedeutung des Glaubens als Inhalt der Offenbarung in den Mittelpunkt zu rücken gegenüber allem Vernünfteln und Thun und so das zurückgedrängte theoretische Element hervorzuholen, und doch andererseits nicht jenen Glauben einfach hinzunehmen, den die Vergangenheit gebildet hatte, ihn vielmehr in der Gestalt zu zeigen, in der er Leben ist und Leben schafft, Praxis ist, aber Praxis der Religion. Aus der Grösse dieses Problems erklärt sich auch der Rückstand jener Elemente in Luther's

Theologie, der sie verwirrt hat und der das Urteil, die Reformation sei der Ausgang der Dogmengeschichte, wohl erschüttern kann.

§ 81. Die von Luther neben und in seinem Christentum festgehaltenen katholischen Elemente.

Wie viel oder wie wenig Luther hier festgehalten hat — es gehört wohl zum „ganzen Luther", aber nicht zum „ganzen Christentum" Luther's. Wie vermochte Luther katholische Elemente festzuhalten, und welche hat er konservirt? Von diesen beiden Fragen, die es zu beantworten gilt, ist die erste bereits oben (S. 361) z. T. beantwortet worden; es bedarf hier nur einer Ergänzung.

1) Luther trat für den Glauben ein im Gegensatz zu jeglichem Werk, für die doctrina evangelii im Gegensatz zu gerecht machenden Leistungen und Prozessen. Daher stand er in Gefahr, jegliche Ausprägung des Glaubens sich anzueignen oder doch gelten zu lassen, wenn sie nur frei erschien von Gesetz und Leistung. Dieser Gefahr ist er verfallen. Demgemäss trübte sich auch sein Kirchenbegriff. Er wurde so zweideutig wie der Begriff der doctrina evangelii (Gemeinschaft des Glaubens, Gemeinschaft der reinen Lehre). — 2) Luther glaubte in der Regel nur gegen Irrlehren und Missbräuche der mittelalterlichen Kirche zu kämpfen, und da er allen Schaden vom Papst ableitete, so hatte er ein zu günstiges Vorurteil für die vorpäpstliche alte Kirche. — 3) Luther kannte die altkatholische Kirche wenig und legte ihren Entscheidungen in unklarer Weise doch eine gewisse Autorität bei. — 4) Luther rechnete sich und sein Unternehmen stets in die eine katholische Kirche ein, behauptete, dass diese Kirche ihm den Rechtstitel zu seiner Reformation gebe, und hatte deshalb ein lebhaftes Interesse, die Kontinuität des Glaubens in ihr nachzuweisen. Dieser Nachweis schien am sichersten an den alten Glaubensformeln geliefert werden zu können. — 5) Luther war kein Systematiker, sondern schaltete wie ein Kind im Hause der Kirche; nach der Helligkeit eines geordneten Lehrgebäudes hatte er keine Sehnsucht; aber so wurde seine Kraft auch seine Schwäche. — 6) Luther hat in jedem Schema der überlieferten Lehre sein ganzes Christentum zum Ausdruck zu bringen vermocht und sich deshalb bei den alten Formeln beruhigt. — 7) Luther ist in concreto — nicht der Absicht nach — ein mittelalterlicher Exeget

gewesen; er fand daher viele überlieferte Lehren in der Schrift, obgleich sie nicht darin standen. In Bezug auf die Geschichte hatte er wohl intuitive richtige Erkenntnisse, aber keine methodisch gewonnenen. — 8) Seine Einsicht in das Wesen des Wortes Gottes hat den Biblicismus doch nicht ganz ausgetilgt, vielmehr kehrte derselbe nach 1523 immer stärker zurück. Das „es steht geschrieben" blieb ihm eine Macht. — 9) Auch in Bezug auf die Sakramente blieb ihm eine superstitio nach als „Gnadenmittel" (statt als die eine Gnade) und hat die schwersten Folgen für seine Lehrbildung gehabt. — 10) Reste nominalistischer Scholastik hat er nicht auszutilgen vermocht, und sie wirkten auf die Ausprägung der Gottes-, Prädestinations- und Sakramentslehre ein. — 11) Nachdem er in den Kampf mit den Schwärmern geraten war, hat er ein Misstrauen gegen die Vernunft gewonnen, das über das Misstrauen wider dieselbe als Stütze der Selbstgerechtigkeit weit hinausging. Er hat sich wirklich in kühnem Trotz wider die Vernunft verhärtet und ist an wichtigen Punkten der bedenklichen katholischen Stimmung verfallen, die in der Paradoxie und dem Absurden die göttliche Weisheit erkennt, der man sich zu unterwerfen hat. Speziell die hochmütige Verwerfung der „Schwärmer", die auf nicht wenigen Punkten richtige Einsicht besassen, und die Abneigung, mit der weltlichen Bildung fortzuschreiten, haben der Reformation die schwersten Wunden geschlagen.

Die Folge dieser Haltung ist gewesen, dass, sofern Luther seinen Anhängern eine Dogmatik hinterlassen hat, diese sich als ein höchst verwirrtes, ungenügendes Gebilde darstellt: nicht als ein Neubau, sondern als eine Modifikation des Überlieferten. Somit ist (nach Abschnitt 3) klar, dass Luther hier kein Endgiltiges gesetzt, sondern nur einen der Reform nach den eigenen Prinzipien Luther's bedürftigen Anfang gemacht hat. Folgendes sind die schwersten Verwirrungen und Probleme in seiner Erbschaft:

1) Die Verwirrung von Evangelium und doctrina evangelii. Luther hat freilich nie aufgehört, die articuli fidei als mannigfaltige Zeugnisse dessen zu betrachten, worauf es im Christenglauben allein ankommt; aber daneben hat er ihnen doch auch einen selbständigen Wert gegeben. Demgemäss wurde der den Glauben belastende Intellektualismus der Scholastik nicht ausgerottet, vielmehr wurde er unter dem Titel der reinen Lehre bald eine furchtbare Macht und die Kirche demgemäss Theologen-

und Pastorenkirche (vgl. die Geschichte des Beichtstuhls im Luthertum). Die Folge war, dass sich als Gegengewicht gegen die veräusserlichte Lehre (besonders von der Rechtfertigung) die katholische Mystik wieder einschlich und das evangelische Lebensideal sich verdunkelte (s. RITSCHL, Gesch. des Pietismus 3 Bde.). So ist der Zukunft statt einer klaren und eindeutigen Anweisung in Bezug auf Glaube, Lehre und Kirche vielmehr ein Problem gestellt worden, nämlich die „Lehre" in echt lutherischem Sinn hochzuhalten, sie aber von Allem zu befreien, was nicht anders angeeignet werden kann als durch das Mittel geistiger Unterwerfung, und die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens auszuprägen, ohne ihr den Charakter einer theologischen Schule zu geben.

2) Die Verwirrung von evangelischem Glauben und altem Dogma. Indem Luther seinen neuen Heilsglauben in den Formen des alten Dogmas aussprach, vermochte er es nicht zu hindern, dass dieses sein altes Recht und seine alten Ziele behauptete, ja er selbst hat — namentlich von der Abendmahlslehre her — in dem ursprünglichen Schema der Christologie weiter gedacht. Indem er aber den neuen Wein in die alten Schläuche goss, entstand eine Spekulation über die Ubiquität des Leibes Christi, die sich auf den höchsten Höhen scholastischen Widersinns bewegte. Die traurige Folge war, dass das Luthertum gleichsam als nota ecclesiae die ausgeführteste scholastische Doktrin erhielt, die je eine Kirche erhalten hat. Dies Ergebniss ist nicht auffallend; denn wie kann man ohne Widersinn den Glaubensgedanken, der Mensch Jesus Christus ist die Offenbarung Gottes selbst, sofern Gott in ihm uns sein väterliches Herz zu erkennen gegeben und aufgethan hat, in das Schema der Zwei-Naturenlehre spannen? Eben weil erst Luther wirklich Ernst gemacht hat mit dem Glauben an den Gottmenschen (Einheit von Gott und Mensch in Christus), musste die μετάβασις zur Spekulation über die „Naturen" die kläglichsten Folgen haben. Dasselbe kann man auch an der Rezeption der augustinischen Lehre vom Urstand und der Erbsünde nachweisen. Auch hier konnte Luther die Paradoxien und das Absurde nur steigern, indem er in diesen Formen seine evangelische Überzeugung, dass alle Sünde Gottlosigkeit und Schuld ist, auszudrücken versuchte. Überall zeigt es sich, dass der evangelische Glaube, projizirt in jene dogmatischen Vernunftschemata, die die Griechen, Augustin und die Scholastiker geschaffen haben, zu bizarren Formeln führt, ja jene

Schemata nun erst vollends unvernünftig werden. Also hat die Reformation der Folgezeit die Aufgabe gesetzt, jene Gott-Welt-Philosophie abzuthun und an ihre Stelle den einfachen Ausdruck des Glaubens, die richtige Selbstbeurteilung im Lichte des Evangeliums und die wahrhafte Deutung der Geschichte zu setzen.

3) Verwirrung zwischen Wort Gottes und h. Schrift. Luther hat, wie bereits bemerkt, das Schwanken zwischen einer qualitativen und buchstäblichen Schätzung der h. Schrift nie überwunden, und der Streit um das Abendmahl verfestigte ihn in letzterer. Er hat die Knechtschaft des Buchstabens doch nicht gebrochen. So geschah es, dass seine Kirche zur strengsten Inspirationslehre kam, während sie andererseits doch nie ganz vergass, dass der Inhalt des Evangeliums nicht alles das ist, was zwischen den Deckeln des Bibelbuchs steht, sondern die Verkündigung der freien Gnade Gottes in Christo. Auch hier ist also der Kirche der Reformation die Aufgabe geblieben, mit dem Christentum Luther's wider den „ganzen" Luther Ernst zu machen.

4) Die Verwirrung zwischen Gnade und Gnadenmitteln (Sakramenten). Die feste und ausschliessliche Betrachtung, in die Luther Gott, Christus, h. Geist, Wort Gottes, Glaube, Sündenvergebung und Rechtfertigung (Gnade) gesetzt hat, ist sein höchstes Verdienst, vor Allem die Erkenntniss von dem untrennbaren Zusammenhang des Geistes und des Worts. Aber durch eine scheinbar leichte Verschiebung ist er doch zu sehr bedenklichen Sätzen gekommen, indem er das, was vom Wort (Christus, die Predigt des Evangeliums) gilt, auf den Begriff *„vocale verbum et sacramenta"* schlechthin übertrug. Mit Recht stritt er dafür, dass Christus selbst im Wort handle und dass nicht ein Nebeneinander von Wort und Geist, Zeichen und Sache, anzunehmen sei. Allein nicht nur durch die Ausscheidung bestimmter Handlungen als „Gnadenmittel" trat er in die verlassenen engen Kreise des MA. zurück — der Christ lebt, wie er selbst am besten wusste, nicht von Gnadenmitteln, er lebt durch den persönlichen Zusammenschluss mit Gott, den er in Christus ergreift —, sondern in noch höherem Masse durch das Unternehmen, A) die Kindertaufe als Gnadenmittel im strengen Sinn zu rechtfertigen, B) die Busse doch auch als das Gnadenmittel der Initiation zu fassen, C) die reale Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl als das wesentlichste Stück dieses Sakraments zu behaupten.

Ad A) Stehen Sündenvergebung (Gnade) und Glaube in einem untrennbaren Zusammenhang, so ist die Kindertaufe kein Sakrament im strengen Sinn („*absente fide baptismus nudum et inefficax signum tantummodo permanet*", sagt Luther selbst im grossen Katech.). Um diesem Schluss zu entgehen, hat Luther Ausflüchte gebraucht, die einen Rückfall in den Katholicismus bedeuteten (fides implicita, stellvertretender Glaube). Die schlimmste war, dass er den Anlass gab — um die Kindertaufe als vollendetes Sakrament fassen zu können –, Wiedergeburt und Rechtfertigung zu spalten (objekiv und subjektiv). Freilich wurde so die Kindertaufe zum Sakrament der Rechtfertigung (nicht der Wiedergeburt); die bedenklichsten Konfusionen traten ein, und das herrlichste Kleinod des evangelischen Christentums, die Rechtfertigung, wurde veräusserlicht und drohte ein dogmatischer locus neben anderen zu werden und seine praktische Bedeutung zu verlieren.

Ad B) Glaube und wahre Busse sind nach Luther eins (RALIPSIUS, Luther's Lehre von der Busse 1892. WHERRMANN in ZThK I S. 28 ff.), so jedoch, dass der Glaube das Prius ist: sofern der Christ stetig im Glauben leben soll, soll er stetig in der Busse leben; einzelne Bussakte haben keinen Wert, und ohne rechten Glauben giebt es überhaupt keine rechte Busse. So hat Luther vom Standpunkt des gläubigen Christen aus gepredigt. Die Gefahr, dass diese Lehre zur sittlichen Laxheit führt, ist ebenso deutlich wie das Andere, dass man mit ihr keinen Türken, Juden und groben Sünder bekehren kann. Erst Melanchthon, dann Luther selbst, hat dies gefühlt. Aber statt zwischen pädagogischen Missionsgrundsätzen und dem Glaubensausdruck zu unterscheiden, haben sie — indem zugleich das katholische Busssakrament bei ihnen nachwirkte — jene in diesen übergeführt, demgemäss eine vor dem Glauben eintretende Busse gefordert, die sich von der attritio nicht mehr sicher unterschied, und nun das Busssakrament (ohne obligatorische Ohrenbeichte und Satisfaktionen) als Akt der forensischen Rechtfertigung eintreten lassen. Zwar hat Luther daneben stets seine alte richtige Anschauung festgehalten; aber die einmal zugelassene Auffassung entwickelte sich mit erschreckender Schnelligkeit weiter und schuf eine Praxis, die schlimmer, weil laxer, war als der römische Beichtstuhl (s. die Reaktion des Pietismus). In ihr veräusserlichte sich der Begriff des Glaubens bis zum blossen Kirchengehen; ziemlich unverhüllt

trat wieder die alte Annahme der Wirksamkeit der Gnadenmittel ex opere operato hervor, und die Rechtfertigung des Sünders schrumpfte zusammen zu einem äusserlichen forensischen Akt, einem die Gewissen einschläfernden Begnadigungsurteil Gottes, das unfehlbar eintritt, wenn der Pfarrherr den Sünder in foro absolvirt. Um dem Leichtsinn zu steuern, hatte man der katholischen Auffassung die Hinterthür geöffnet, und der Leichtsinn wurde nun erst gross! Der Gedanke aber, dass die Rechtfertigung die Sphäre und die Erbauung des Christenmenschen ist, verdunkelte sich; sie galt nur noch als die iustificatio impii. Also musste sich der pius nach neuen Erbauungsmitteln umsehen, war doch seine Rechtfertigung nur ein (sich wiederholender) „objektiver" Initiationsakt. Hier liegt noch heute der Grundschaden!

Ad C) Unzählige Male hat Luther bekannt, dass man im Wort und Sakrament nur nach der Versicherung der Sündenvergebung suchen dürfe, und mit „grimmiger Verachtung" Alles abgewiesen, was man sonst ans Sakrament gehängt hatte. Er hat diese Überzeugung auch nie aufgegeben, die die Frage nach dem Leibe Christi im Abendmahl (als eine theologische) überhaupt nicht aufkommen lässt. Aber als er sah, dass erst Karlstadt, dann Zwingli u. A. Zeichen und Sache auseinanderfallen liessen und die Gewissheit der Sündenvergebung im Sakrament gefährdeten, suchte er, zugleich von mittelalterlicher Überlieferung bestimmt, diese dadurch sicher zu stellen, dass er auf die Realpräsenz im Sakrament zurückgriff und diese mit steigender Heftigkeit und vollendetem Starrsinn so vertheidigte, als handele es sich um Sein oder Nichtsein der Sündenvergebung selbst. Nur dann kann man Luther's Haltung in dem Streite verstehen, wenn man dieses quid pro quo erkennt und wenn man ferner würdigt, dass Luther instinktiv nach einem Mittel suchte, um Geister los zu werden, die sich an ihn herandrängten und denen er in richtiger Selbstschätzung — im Interesse seiner evangelischen Erkenntniss und seiner Haltung als Reformator — die Hand nicht zu bieten vermochte. Aber die Dinge haben ihre eigene Logik. Indem er an dem einen Punkte, der Realpräsenz, im Namen des Glaubens für etwas eintrat, was der Natur und Eigenart seines Glaubens nicht entsprach, erwachten alle mittelalterlichen Interessen in ihm, die bereits überwunden schienen. Hier erwachte der Biblicismus („est" „est"), hier der scholastische Doktrinarismus an Stelle der

fides sola, hier ein perverses Interesse für sophistische Spekulationen, hier eine ungehörige Schätzung des Sakraments neben und über dem Wort, hier eine Hinneigung zum opus operatum, und über das Alles eine engherzige und lieblose Gesinnung! Was die Fassung der Lehre selbst betrifft, so konnte es nicht ausbleiben, dass sie paradoxer wurde als die katholische. Die Transsubstantiation sollte nicht gelten, sondern jene von Occam und anderen Nominalisten hypothetisch ausgesprochene Meinung, dass in einem und demselben Raum (mit, neben, unter) die sinnlichen Elemente und der wahrhaftige Leib Christi beschlossen seien. Derselbe Mann, der sonst die Scholastiker verspottet, erklärte nun: „Die Sophisten reden hiervon recht", beschenkte seine Kirche mit einer Christologie, die an scholastischem Widersinn die thomistische weit hinter sich liess (Ubiquität des Leibes Christi), eliminirte den Glauben so sehr aus dem Sakrament, dass er die Lehre von der manducatio infidelium zum articulus stantis et cadentis ecclesiae erhob („der Leib Christi wird mit den Zähnen zerbissen"), und trumpfte mit der Unvernunft der Lehre als dem Siegel ihrer göttlichen Wahrheit.

Durch die Fassung, die Luther der Abendmahlslehre gegeben, hat er es mit verschuldet, dass die spätere lutherische Kirche in ihrer Christologie, in ihrer Sakramentslehre, in ihrem Doktrinarismus und in ihrem falschen Massstabe, mit dem sie abweichende Lehren mass und für Ketzereien erklärte, eine kümmerliche Doublette zur katholischen Kirche zu werden drohte; denn Katholicismus ist nicht der Papst und nicht die Heiligenverehrung oder die Messe — das sind Folgen —, sondern die falsche Lehre vom Sakrament, von der Busse, vom Glauben und den Glaubensautoritäten.

Die Gestalt, welche die Reformationskirchen im 16. Jahrh. erhielten, war keine einheitliche und keine definitive: das zeigt die Geschichte des Protestantismus bis auf diesen Tag. Luther hat das Evangelium wieder auf den Leuchter gestellt und ihm das Dogma unterworfen. Es gilt, das festzuhalten und fortzusetzen, was er begonnen hat.

Register.

Ein * bezeichnet die Hauptstellen. [ ] bezeichnen, dass die betreffende Person, Lehre etc. bekämpft, abgelehnt etc. wird.

Aachen (Synoden) 269 f.
Abälard 284 f. 292 312 327.
Abendmahl; vorkath. 32 40; altkath. 80 82 ff.; Cyrill 198; griech. Orthod. 216; August. 248; Gregor. I. 265; Radb. Ratramn. 272 f.; Bereng. Lanfr. u. a. 287 f.; Scholast. 320 f. Luth. 375.
Ablässe 275 [303] 323 ff. 344.
Acta Archelai 127.
Acta Pauli 68.
Adam 102 104 136 163 167 188 194 251 ff. 331.
Adiaphoriten 206.
Adoptianische Christologie, alte, 36 ff. 41 f.
Adoptianismus 122—127 129 170 268 f. 355; germanischer 176.
Ägypterevang. 53. 132.
Aon, zukünftiger, 10.
Aetius 180 f.
Agathon 210.
Agnoeten 205.
Agobard 268 271.
Akazius 178.
Akoimeten 206.
Albertus 313 321.
Alcibiades 46.
Alcuin 268 f.
Alexander VII. 348.
Alexander v. Alex. 171 f.
Alexander v. Kappad. 109.
Alexandrien, Patriarch. 155.
Alexandriner, christliche, 61 84 109 ff. 145 151 214 222.
Alexandrinische Katechetenschule 109.
Alexandrinismus, jüdischer, 20 ff. 89.
Allegorische Exegese 9 17 f. 23 47 54 [57] 66 99 115 129 134 151 225 229.
Almosen 81 258 260.
Aloger 106 109 122 f.*
Alphons Liguori 350.
Altercatio Simonis 38.
Altes Testament; Bedeutung für das Christentum 7 (9) 10; apost. Zeitalt. 8 14 f. 17 23; hellenist. Judent. 21 47; vorkath. 27 30 33 f. 37 f. [41] 42 f. 62 66; Gnost. 47—55; Marcion 56—59; Apelles 59; Apolog. 85; altkath. 69 f. 106 ff. Clem. 110; griech. u. röm. Kirche 150 ff.; griech. Orthod. 217; Abendl. 275; Scot. 316.
Alvarus Pelagius 300.
Amalrich v. Bena 311.
Ambrosius 151 169 185 229 ff. 236.
Ancyra (Synode) 181.
Anhomöer 180.
Anselm 284 289 ff.* 305 311.
Anthropomorphism. 158 211.
Antichrist 302.
Antiochenische Schule u. Theologie 126 145 150 f. 163 166 168 170 [208] 214 222 250.
Antiochenische Symbole 179.
Antiochien, Schisma 183.
Antiochien, Synoden, 125 170.
Antitrinitarier 352 ff.
Apelles 51 59*.
ἀφθαρσία (29) 34 93 104 f. 166.
Aphthartoketismus 206.
Apokalypse Joh. 106 149 151; Petri 112; Zephanj. 36 f.
Apokalypsen 69 151.
Apokalyptik (cf. Chiliasm. u. Eschatol.) 18 33 f. 44 [120] [122] [246] 294 302 f. 353.
Apokalyptische Litteratur (jüd.) 18 f. 47 66.
Apokatastasis 102 120.
Apokryphen 150. 341.
Apollinaris 85 182 188 192—195* 201 207 [242].
Apologeten 4 38 61 85 —95* 97.
Apostel, apostolisch, 29 32 40 60 ff. 70 ff. 76 f.

137 139 143 152 f. 215 246 318.
Apostelgeschichte 67.
Apostelstühle 155.
Apostolische Konstitutionen 67 80 214.
Apostolische Väter 30—41.
Apostolisches Symbol, s. (röm.) Bekenntniss u. 153.
Aquileja, Symbol, 130.
Areopagite cf. Dionysius.
Aristides 85.
Aristoteles 124 145 149 158 170 176 183 193 205 207 219 223 ff. 227 250 f. 276 282 285 305 ff. 310.
Arius u. Arianism. 131 134 144 166 170—186 267.
Arles (Synoden) 154 180 193 263.
Armenien 205.
Arnobius 131.
Artemon, -iten 123 f.
Askese 22 24 f. 35 44 49—56 58 136 139 142 148 162 f. 181 195 213 243 256 258 294 297 f.
Askusnages 188.
Asterius 174.
Athanasianum 190.
Athanasius 41 142 ff. 154 165 f.* 174 ff.* 193.
Athenagoras 85 88.
attritio 319 322 333 344 cf. 350 367 374.
Auferstehung Christi 13 f. 38 123.
Auferstehung des Fleisches 33 [56] 94 104 108 120 162.
Augustana 339.
Augustin 4 82 124 150 152 156 159 169 189 214 232—261* 268 ff. 289 300 306 ff. 310 326 f. 330 ff. 337 f 340 347 ff.
Augustinus Triumphus 300.
Averrhoes 303.
Avicenna 305.
Avitus v. Vienne 264.
Bajus 347.
Bardesanes 52.
Barnabas, siehe apost. Väter.
Bartholomäus de Medina 350.
Basilides 51 55.
Basilius v. Ancyra 180.
Basilius v. Caesar. 183.
Beatus 269.
Beda 268.
Beichte, cf. Busse.
Bekenntniss; alt-röm. 31 62 262; — Apolog. 93; altkath. 96 99 (cf. regula fidei, Symbole).
Bellarmin 347.
Berengar 284 286 ff.
Bernhard v. Clairv. 277 f. 284 292 315.
Beryll v. Bostra 124 128.
Bettelorden 294 ff. 299 f. 304 f.
Biblicismus (cf. heilg. Schr.) 149 152 158 161 224 237 302 338 f. 371 375.
Biel 314.
Bilderdienst 216 ff. 271 304.
Bilderstreit 145 f. 219 f.
Bischöfe 40 73 79 139 153 266 280 303 320 326 344 ff.
Blandrata 355.
Boethius 230 282 f.
Bogomilen 277.
Bonaventura 322 331.
Bonifaz II. 264; VIII. 299.
Bourges, pragm. Sankt., 300.
Bradwardina 309 332.
Bräutigam, Christus od. der Logos der, 105 119 278.
Busse u. Entsühnung 24.
Busse, Bussdiscipl., Busssakram., vorkath. 40; altkath. 77 ff. 82 f. Abendl. 229 260; August. 258; Greg. I. 266; Mittelalt. 274 f cf. 296; Laterankonz. v. 1215: 288; Ans. 289; Nomin. 309; Scholast. 322—325. Luth. 367 374.
Caelestius 250 ff.
Caesareensisches Symbol 177.
Caesarius v. Arles 264.
Cajetan 332.
Calixt 71 f. 75 78 127 ff.
Calvin 335.
Campanus 354.
catechism. Roman. 345 347.
Celsus 29 33 87.
Cerdo 57.
Cerinth 44 122.
Chalcedon (Synode u. Symbol) 145 153 201 203 ff.*
character indelebilis 74 79 248 317 326.
Chiersey (Capitel von) 270.
Chiliasmus 33 35 42 78 106 124 132 [259] 353.
Chlodwig 267.
Christologie, urchristl. 13 f. 16 19 f.; vorkath. 28 f. 35 ff.; judenchristl. 43 f.; gnost. 49 f. 54 f.; Marcion 57 f.; Apolog. 89 91 ff.; Justin 94; Iren. 97 101 ff.; Tert. 103 f; Orig. 114 118 f.; monarch. 121—133; Origenisten 133 ff.; um 300: 41; Athan. u. Arius 166; Alexander v. Alex. 171; Arius 172 ff.; Athan. 174 ff; Marcell u. Photin 179; Semiarian. 180; Apollinaris 192—194; Antioch. 196; Cyrill. 197; Leo I. 202; Chalced 204; August. 242 259; bernh.-abendl. 279; Scholast. 313 f.; Socin. 355 357; Luth. 372 376.
Chrysostomus 214 224.
Cicero 229 232.
Claudius (v. Turin) 271.
Clemens v. Alex. 53 64 85 109 ff.*
Clemens XI. 349.

Clemensbriefe s. apost. Väter.
Clugny 277 280.
Coelestin 199 263.
Confirmation 83 214 315 317 320.
consilia evangelica 256 258 330.
Contarini 332.
Cornelius Mussus 347.
Cornelius v. Rom 79.
Cyprian 72ff. 80f. 107 229.
Cyrill v. Alex. 41 197ff.* 216ff.; v. Jerusal. 185.

Dämonen 29 35f. 38 52 87ff. 117 120 147 160 163 247 264.
Damasus 183 187 194.
David v. Dinanto 311.
Demetrius 134.
Denck 354.
Denifle 297.
Deutsche Theologie, Buch, 297.
Didache 29 31–40 42.
Diocletian 140.
Diodor v. Tars. 158 195ff.*
Dionysius v. Alex. 124 131 133; Areopagita 145 159ff. 214f.* 224 230 307 Bar Salibi 168 v. Rom 130 133.
Dioskur 200ff.
Dogma u. Dogmen 48 90 144 225 258ff. 280ff. 288 293 295 305 311 336f. 339 353 360 369 372f.
Dogmatik 60f 107 110 112 134 136 306 308.
Dogmengeschichte; Begriff 1ff., Endpunkt 3 340.
Doketismus 37 52 58 [98 103] 112 119 122 177 191f.
Dominikaner 309.
Domnus v. Antioch. 201f.
Donatismus 230—244 302f.
Dreikapitelstreit 208 cf. 224.
Dualismus 25 35 44f. 49—56 93f. 98 112.
Duns Scotus 297 (scot. Mystik); 307 311 313f. 316—334 (332f.*)
Dynamistischer Monarchianismus cf. Adoptianismus.
Dyophysitismus, Gnost. 55; Iren. 102ff.; Tert. 103f.; cf. Orig. 118 193; Antioch. 195ff.; Leo I. 202; Scholast. 313.

Ebioniten 43.
Eckhart 297.
Edessa 223.
ἐγκράτεια 24 28.
Ehe, Sakram. 214 315 326.
Ehe, Verachtung oder Verbot der (zweiten); Marcion 58; Montanism. 77; altkath. 81; Hierak. 134; cf. August 257.
Ekthesis 209.
Elipandus 268.
Elkesaiten 46.
Emser Punktation 346.
Encyklika 206.
Engel 44 120 160 217ff. 258 264.
Engel Gottes, Christus der, 36.
Enhypostasie 207 211.
Enkratiten 52.
Enthusiasmus 20 27 34 41 [60] 69 73 76f. 228 230.
Entsühnung 24 28 139 273.
Ephesus (Konzil 431) 199 252.
— (Konzil 449) 200 202.
Epigonus 128.
Epiktet 25.
Epiphanius 222.
Episkopalismus (cf. Bischöfe) 303 345f.
Erasmus 310.
Erbsünde [griech. Orth. 164] [Pelag. 253f.] August. 256f., abendl.-kirchl. 262; Scholast. 320 331f.; Trident. 342.
Erkenntniss, Bedeut. 1; vorkath. 33 36; Gnost 47f. 53; griech. Orthod. 147 161 164 cf. 212; Athan. 166 cf. 177. August. 237 243; thomist. Myst. 297; Realism. u. Nominalism. 328 332; Socin. 356.
Erlösung; vorkath. 29 35; Marcion 58; Apolog. 87; Iren. 96ff.; Tert. 103 105; Hippol. 105; Orig. 118; griech. Orthod. 146f.; Athan. 142 165f. 176f. 179; Greg. Nyss. 167; Apollin. 194; Antioch. 196f.; August. 243 259; Ans. 289ff.; Abäl. u. a. 292; Thom. u. Scot. 313f. 332.
Eschatologie 13 41 53 [56] 75 85 96ff. 105f. 120f. 131 149 223 250.
Esra-Apokalypse 151.
Eterius 269.
Eugen IV. 326.
Euklid 124.
Eunomius 158 180 185f.
Eusebianer 174f.
Eusebius v. Caesarea 141 151 154 171 177.
— v. Doryläum 201f.
— v. Emesa 180.
— v. Nikomed. 171 178.
— v. Vercelli 180.
Eustatius v. Sebaste 180.
Eutyches 201ff.
Eva 102.
Evangelien 65.
Exegese (cf. allegor.) 150ff.
Exkommunikation 245.
Exultate Domino (Bulle) 344.

Facundus v. Herm. 208.
Faustus v. Reji 262.
Febronius 346.
Fegfeuer, Orig. 120; August. 258; Greg. I

267; Abendl. 274; Scholast. 324.
Felix v. Urgel 269.
fides formata u. informis 304 314 331 333.
fides implicita 295 308 f. 336 374.
filioque 189 f. 270 f. 288.
Firmelung, cf. Confirmation.
Firmilian 74.
Flavian 201 f.
Florentiner Konzil 315.
Frankfurt (Synode) 269 271.
Franz Davidis 355.
Franziskus u. die Minoriten 293 ff. 303 305.
Freiheit des Willens, altkirchl. 33 f.; Apolog. 87 90; altkath. 98 101 f. 108; Orig. 114 116 119, cf. 141; griech. Kirche 148 f. 161 f.; August. 239; Pelag. 252 ff.; Semipelag. 262; Nomin. 309 332; Petr. Lomb. 327; Thom. 329; Trident. 342; Jesuit. 348.
Frömmigkeit, heidn. des 2. u. 3. Jahrh. 24 f.; voraugust. 233; augustin. 233 ff.; bernhard. 278 f; francisk. 293 ff.; des 15. Jahrh. 337.
Fronleichnamsfest 321.
Fulgentius v. Ruspe 263 f.

Galen 124.
Geheimtradition 48 54 [58] 66 115 153 347.
Geist (Gottes, heiliger) urchristl. 14; vorkath. 27 29 37 40; montan. 78; Apol. 92; Tert. 100; Hippol. 101; Orig. 116; Theodot. 123; Sabell. 131 f.; Pierius 134; Arius 174; konstantinopolit. 185; griech. u. röm. Kirche 186—190; Petr. Lomb. 327
Geisterwelt (cf. Dämonen, Engel) 115 ff. 160.
Georg v. Laodicea 180.
Gerbert 283.
Gericht (cf. Eschatol.) 149 256.
Gerson 314.
Geschichte, Bedeutung 1; Clem. 3; griech. Orthod. 164 f.; August. 235 242.
Geschichte Jesu, cf. Kerygma.
Gesetz, neues, 33 38 43 107 cf. 164 229 f. cf. 254 301 304 328 330 357.
Giordano Bruno 353.
Glauben (cf. fides) Bedeutung 1; apost. Vät. 33; Marc. 58; Apolog. 90; Iren. 96; Ambros. u. a. 231; August. 233 ff. 256 258; Ans. 289; Vorreform. 301 ff.; Schol. 314 318, cf. 320 328 331; Trident. 342; Socin. 357; Luth. 363 369 f.
Glauben u. Wissen, cf. Gnosis.
Glaubenslehre s. Dogmatik.
Gnadenlehre (cf. gratia und Paulus) Ambros. 231; August. 233 ff. 255 ff.; Pelag. 253 f.; Ans. 289 ff; Scholast. 315 cf. 316 ff. 327—333; Trident. 342.
Gnosis, kirchliche, Clem. 109 f.; Orig. 112.
Gnosticismus 28 40 f. 44 f. 47 — 56* [59] 86 f.
Gottesdienst, vorkath. 29 39; Luth. 368.
Gotteslehre (cf. Monotheism. Dualism. Trinität) Jesus 10 ff.; vorkath. 34 f.; Gnost. 49 f. 54; Marcion 57 f.; Apolog. 90 ff.; Iren. 99; Tert. 100; cf. 108. Orig. 115; Modalism. 127 ff.; griech. Kirche 158 ff.; August. 239 ff.; Abendl. 274 f.; Ans. 289 f.; Realism. und Nominal. 307 309 311 328 330 333; Luth. 360 363.
Gottessohn 36 123 173.
Gottheit Christi (cf. Christologie) 122.
Gottmensch (cf. Dyophysitism.) 102 142 f. 221.
Gottschalk 269 f.
Gratian, Kaiser, 184 f.
Dekretist, 299.
Gregor I. 261 264 ff.* 270 273 321.
— VII. 280 287 303.
— v. Nazianz 184.
— v. Nyssa 41 167 182 f. 215.
Gregorius Thaumaturgus 135.
Guitmund v. Aversa 288.

Hadrumet (Mönche) 262.
Häretiker (cf. Gnosticism.) 245 247 318.
Hätzer 354.
Haggada 18.
Halesius 313 322 331.
Hebräer-Brief 9 17 151.
Hebräer-Evang. 43.
Heilige 217 ff. 262 265 275 304.
Heiligkeit der Kirche 79 245.
Hellenismus und Evangelium 10 17 19 28 39 f. 47 — 56 58 84 87 ff. 98 121 134 138 ff. 143 171 221 ff.
Henotikon 206.
Heracleon 51.
Heraclius 209.
Hermas (cf. apost. Vät.) 123 151.
Herrenworte 32.
Hierakas 134.
Hierarchie, cf. Kirche und Bischöfe.
Hieronymus 150 ff. 218 222 229 283.

Hilarius 151 180f. 229.
Hildebert v. Tours 288.
Himmelfahrt 20 39.
Hinkmar 269 ff.
Hippo (Synode) 150.
Hippolyt 61 75 78 96 99 101 105.
Hölle und Höllenstrafe 120 267 274 324.
Höllenfahrt 20 39.
Hoheslied bei Orig. 119; Bernh. 278.
Homöer 180f.
Homöusianer 180ff.
ὁμοούσιος 126 132f. 142 147 155 170f. 175* —190 206.
Honorius v. Rom 209 [211].
Hosius v. Kordova 171 177 180.
Hugo v. St. Victor 286 300 318 321.
Humanisten 6 336 f 340.
Humbert 287.
Humiliaten 294.
Hus und Husiten 298 303 309 325 336.
Hyliker 50 55.
ὑπόστασις cf. bei οὐσία.

Jansen und Jansenism. 348ff.
Ibas 208.
Jerusalem, Synode, 251.
Jesuiten 346ff.
Ignatius, cf. apost. Väter und 214.
Individualismus 226 230 277 294ff. 338.
Infralapsarismus 255.
Innocenz I. 252.
— III. 305.
— IV. 308.
— X. 348.
— XI. 350.
Inspiration (cf. Kanon) 112 151 154 347.
intentio 318.
Joachimiten 303.
Johann XXII. 300.
Johanneische Schriften 9 17 19 38 41 73 122f.
Johannes-Akten 38 53.
Johannes Cassianus 262.
Johannes Damascenus 149 151 188 211* 220 224* 269.
Johannes Philoponus 188 205.
Joris 354.
Jovinian 232 243.
Irenäus 41 61 63f. 68 71 87 96—108* 135f. 147.
Isidor 268 282.
Islam 46 144 206.
Israel, das wahre, 14 42.
Juden 17 30 34 42
Judenchristentum 27 42ff.*
Julian, Kaiser, 144 181.
— v. Eklanum 250ff.
— v. Halikarnass 206.
Julius Afrikanus 109.
Julius v. Rom 179.
Jungfrauengeburt 20 103 122 129 [355].
Junilius 152.
Justin 44 65 85 87—95*.
Justin I., Kaiser, 207.
Justinian 145 154 207f.* 224 261.

Kanon (cf. Altes und Neues Testament) 132 150f. 361.
Kappadocier 144 148 153 163 182ff.* 188* 194 221 224 229.
Karl der Grosse 267 269 ff.
Karlstadt 375.
Karpokrates 53.
Karthago (Synode) 150 252.
Katholicismus, katholisch, 3 44f. 52 60 62ff. 235 245 258ff. 264 288 290 308 311 376.
Katholische Briefe 68.
Kelchentziehung 321 344.
Kerygma 10ff.; vorkath. 38f. 41 62; Gnost. 49 52f.; Apolog. 86f.; Iren. 97f.; Tert. Hipp. 101; Orig. 114; Adoptian. 122; griech. Orthod. 147 165 168; Athan. 177; Antioch. 196f.; Monophys. 198 206, cf. 216; August. 242; Greg. I. 265; Abendl. 269 272; Bernh. 278f.; Luth. 360.
Kerygma Petri 38f. 112.
Kinderkommunion 84 97.
Kindertaufe [40] 83 251 254 257 320 358 374.
Kirche(n), vorkath. 27 31 71; Gnost. 55; Marc. 56 58; Iren. Tert. 72; Calixt, Cypr. 72ff. Montanism. 76. altkath. 79ff. 108; Iren. 105; 3. Jahrh; 139; griech. Kirche. 157f.; Optatus 231; August. 153 235 243ff. 258; Greg. I. 266; Francisk. 294; Mittelalt. 299ff.; Scholast. 306ff. 335; Kurialism. 335f.; Trident. 341; Socin. 354; Luth. 364 368 370.
Kirchenrecht 280 299f.
Kleinasiatische Theologie 96 122 128.
Kleomenes 128.
Knecht Gottes, Christus der, 36.
Koloss.-Brief 44.
Konstans I. 179.
— II 210.
Konstantin 75 81 139 142ff. 154 171 178 229.
Konstantin Pogonatus 210
Konstantinopel 155 201.
—, Synode, v. 360: 181;
„ 381: 184;
„ 383: 185;
„ 448: 201;
„ 553: 208;
„ 680: 210;
„ 692: 211.
Konstantinopolitanum 153 184f. 189 341.

Konstantius 178 ff.
Konstanz (Konzil) 325.
Konzilien 154 f. 280 300 310 335 346 f. 368.
Kosmologie, kosmologisch, 44 48 ff. 113 121 132 137 141 159 167 176 189 259.
Kreatianismus 162.
Kurialismus 335 f.
κύριος, Christus der, 35 f. 38 62 65.

Lactantius 131 229.
Laienchristentum 294 ff.
Lanfranc 287.
Laodicea (Synode) 160 218.
Lateransynode 649: 210; — 1215: 288 322; — 1515: 300.
Leben, ewiges (und Auferstehung) 15 24 28 f. 33 38 40 237 258 329 f. 333 357.
Leidrad 269.
Leo I. 200 ff. 206.
Leontius v Byzanz 145 188 207* 224.
Libanius 183.
Liberius 180 183.
Libertinismus 56.
libri Carolini 271.
Logos: Joh. 17 38; Philo 22; vorkath. 38 44; Apolog. 91—95; Tert. 99 f.; Hippol. 101; Iren. 101 cf. 108; Clem. 110 f.; Orig. 115 f.; altkath. 121; Aloger 122; Paul. Samos. 125; Modalism. 128 ff.; Dionys. Alex. 133; Lucian 170; Arius 172 ff.; Athan. 174 ff.; Marcell 179; Photin 179 [August. 259].
Lucian 126 170*.
Lucidus 263.
Lucifer 180 182.
Lupus v. Ferrières 270.
Luther 4 6 309 321 337 359—376.
Lyon 76; — Konzil 300.

Macedonius und Macedonianer 184 187.
Magnentius 179.
Mailand (Synoden) 179 f.
Maimonides 305.
Makarius 215.
Manichäismus (cf. Dualism.) 229 254.
Marc Aurel 25 75.
Marcell 131 f. 177 179*.
Marcian 200 203.
Marcion 45 51 56—59* 66 99.
Maria (cf. Jungfrauengeburt) 217 f. 334 349; — θεοτόκος 176 [196] 198 204 217; — virgo in partu 258 272.
Marius Mercator 250.
Martin I. 210.
Massilia (Mönche) 262.
Materie 91 93 114 136.
Mathilde v. Sachsen 277.
Maximus Confessor 209 215 224.
Melanchthon 6 360 366 374.
Melchior Hoffmann 354.
Melchisedek 123.
Meletius 183.
Melito 40 f. 85 95.
Menander 44.
Menschensohn 11.
Menschheit Christi (cf. Christologie) 169 191 ff. 196 f. 205 f.
meritum, Tert. 105; Abendl. 169; August. 236 243 256; Pelag. 254; Semipel. 265; Mittelalt. 275 311; Scholast. 318 f. 326 f. Trident. 343.
meritum de congruo u. de condigno 263 319 329 ff.
meritum Christi 258 265 275 291 ff. 313.
Messopfer cf. Opfer u. Abendmahl.
Methodius 41 61 135 f.* 167 215.
Michael Servede 354.
Miltiades 85.
Minoriten cf. Francisk.

Minucius Felix 85 87 229.
Modalismus und Modalisten 122 127—133 188 f. 312.
Modalism., naiver, 37; 58 99.
Molina 348.
Monarchianismus 121—133.
Mönchtum 142 229 243 f. 266.
Monergismus 209 f.
Monophysitismus 145 194 198 201 203 ff. 268 313.
Monotheismus 10 (Bedeutung im Christentum) 31 35; 238 (August) 312 (Occam).
— griechischer, 24.
Monothelesischer Streit 145 209 ff.*
Montanismus 74 ff.* 123 127.
Moralismus 24 33 f. 131 205 [235] 252 302 309 333 353.
Mysterien, Mysteriosophie, Mystagogie 17 39 41 44 47—55 61 82 ff. 110 135 139 145 147 153 157 168 177 212 ff. 223 ff. 266.
Mystik, Iren. 98 cf. 105; cf. Orig. 119; Method. 136 141; griech. Orthod. 164 212 ff.; August. 243; Scot. Erig. 268; Bernh. v. Clairv. 278 f.; M. u. Scholast. 281 f.; Bettelorden 295 ff.; Thom. 307; Lutheran. 372.

Napoleon I. 346.
Natalis 123.
Nazaräer 43.
Nepos 133.
Nestorius 126 198 ff.*.
Neues Testament 65—70* 112 122 356.
Neuplatonismus 25 f. 49 87 98 110 113 f. 133 138 ff. 160 183 213

221 223 236 278 282 308.
Nicaea (Synode 325) 154 171 177.
— (Synode 787) 160 218 220 271.
Nicänum 65 100 153 155 177* 184 186.
Nice 181.
Nicolaus v. Kus 310.
Nihilianismus 313.
Nisibis 223.
Noet 128.
Nominalismus 224 283 297 308ff.* 316 318 —334 338.
Novatian 79 107 130.

Occam 300 307 311 313 332f.
Ohrenbeichte 288 [303].
Ökonomie 64 98 100f. 121.
Ökumenische Synoden 154f.
Ölung 315 325.
Offenbarung, Bedeutung 1; Apolog. 86ff.; Iren. 99; Clem. 109f.: Orig. 113 115 117; griech. Kirche 159 161; August. 242; Abäl. 234; Realism. u. Nomin. 305ff. 332; Socin. 356.
opera supererogatoria 162 324.
Opfer, christliches, 39 81 260 321.
— Christi 104 166 168 216 258f. 265 368.
Ophiten 51.
Optatus 229 231.
opus operatum u. operans 316 318 343 367 375.
Oranges (Synode) 264.
Ordination 230 317 326 359.
Origenes 4 23 61 112 —120* 124 131 140 [145] [cf. 159] [cf. 163] 177 182 [200] [208] 221ff.
Origenisten 106 133ff. 144.
Orosius 250f.
οὐσία (φύσις cf. Substanz) u. ὑπόστασις: in der Trinitätslehre 174 177 181f.; in der Christologie 197 207 211.

Pacian 229.
Pamphilus 124.
Pantänus 109.
Pantheismus 167f. 206 213 223 268 279 284 295 305.
Papst (cf. röm. Bischof u. Unfehlbarkeit) 279f. 299—304 305f. 324 335ff. 345f. 351 368 370.
παράδοσις ἀγράφος (cf. Geheimtradition) 153 187.
Pascal 348 350.
Paschasius Quesnel 349.
Paschasius Radbertus 272f.
Pastoral-Briefe 67.
Patripassianer 127.
Paulin v. Trier 180.
Paulinus 251.
Paulus 5 9 15ff.* 43; vorkath. 32 34 38; gnost. 48 66; Marcion 57ff.; altkath. 67 107; Iren. 98 102. Abendl. 231f.; August. 236 260: Socin. 358; Luth. 362.
Paulus v. Samosata 125f.
Pelagius u. Pelagianism. 250ff. 309 332 361.
περιχώρησις 188 211.
perseverantia 256.
Person, in der Trinitätslehre, 99f. 132 182 186 189; in der Christologie 103 192 196 202 cf. 204 207 211.
Petrus v. Alex. 134f.
— v. Kallinico 188.
— Lombardus 285 293 312f. 315ff. 322 327.
Petrusevang. 53 68.
Petrus-Schriften 68.
Pharisäer 44.
Philippopolis 179.
Philosophie, griechische (cf. Hellenismus) 47ff. 85ff. 109f. 121 125 135 137 140 171 217 305ff. 359 369 373.
Photin 126 179.
Photius 189.
Phthartolatren 205.
Pierius 134.
Pippin 267.
Pius V. 347.
Pius IX. 347.
Platonismus 25 [45] 48 53 87 [123].
Plutarch 25.
Pneumatische Christologie 37f.
Pneumatomachen cf. Macedonianer.
Polykarp cf. apostol. Väter.
Pontian 131.
Porphyrius 113.
Posidonius 25.
Prädestination: August. 236 244 255f. 260; Semipelag. 262ff.; Gottschalk 269f.; Thom. 306 312 330.
Prädestinatus, liber, 263.
Präexistenz, Christi: jüd. u. hellen. 19f.; vorkath. 38; Apolog. 95; altkath. 122; Arius 173; Socin. 357. der Seele: Orig. 117 cf. 134 [Method. 136] [anno 553: 162].
Praxeas 128.
Priester, christl., 80.
Priestertum, allgemeines, 81 368.
Prisca 76.
Probabilismus 350.
professio fidei Trident. 345f.
Propheten, christl. u. Lehrer, 29 40 62 66 68 76 [122].

Propositionen, Gallikanische, 346.
Prosper 263.
Provinzialsynoden 154.
Prudentius 229.
Prudentius v. Troyes 270.
Psalmen 236.
Pseudoclementinen 44 f.
Pseudoisidor 280 303.
Psychiker 50 52 55.
Psychologie 26 228 233 238 242 308 322.
Ptolemäus (Valentinianer) 49 ff. 106.
Pulcheria 200 203.

Quadratus 85.
Quietismus 236 251.

Rabanus 268 ff. 273.
Rakauer Katechismus 355 ff.
Rationalismus 6 85 88 97 f. 148 164 176 196 242 250 284
Ratramnus 270 273 287.
Realismus 224 283 f. 305 320.
recapitulatio: Iustin 94 f. Iren. 97 101 ff; Method. 130.
Rechtfertigung Aug. 256; Scholast. 313 318 327 329 332 f.; Trident. 341 f.; Socin. 357; Luth. 366 375.
Reformation 227 338 f. 352 359 376.
Reformkonzilien 298.
Regensburg (Synode) 269.
regula fidei 62 ff. 93 96 99 123 135 ff. 141.
Reich Gottes (Christi) 32 f. 246 f. 266 277 280.
Religion u. Sittlichkeit, Jesus 11; urchristl. 15 27 ff.; griech.-röm. 1. u. 2. Jahrh. 24; Apolog. 87 89 ff.; griech. Kirche 148 f.; August. 233 cf. 240 f. 250 255; Pelag. 250 254; Greg. I. 267.
Religion zweiter Ordnung 216 ff. 221 265.
Reliquien 217.
Renaissance 310.
Reordinationen 302 326.
Richter, Gott der, 10 ff. 159 228 231 266 275 328.
— Christus der, 12 29 36.
Rimini (Synode) 181.
Ritualismus 212 f.
Robert Pullus 315.
Rom, röm. Gemeinde, Bischof, Christentum, 31 62 73 76 84 f. 128 144 153 155 226 228 246 261 266 300 ff.
Rom (Synode 641) 210.
Romantiker 346.
Roscellin 283 312.
Rufin 151 222 229.
Rufus v. Thessalonich 252.

Sabellius u. Sabellianismus 128 131 ff.* 172 178 f.
Sakramente, im 3. Jahrh. 139; Greg. Nyss. 167; Optatus 231; August. 235 247 ff. 259; Mystiker 296; Mittelalt. 309 311; Nominal. 309; Scholast. 315—327; Trident. 343 ff.; Luth. 367 371 373 376.
Sardika 179.
Satisfaktion: Tert. Cypr. 81 105; August. 258; Greg. I. 267; Abendl. 274; Ans. 290 f.; Thom. u. a. 313 f. 323 f.; Trident. 344.
Satornil 55.
Savonières 270.
Schismatiker 245 247.
Schleiermacher 132.
Schöpfung 35 91 99 108.
Scholastik 145 207 213 224 280 ff. 305—334. 337.
Schrift, heil. (cf. Alt. u. Neues Test.) 99 106 ff. 110 115 141 150 ff. 237 302 306 f. 310 336 346 f. 354 356 368 373.
Schulen, theologische, 109 123 133 [145 224].
Schwenkfeld 353.
Scotus Erigena 206 268* 283 287.
Sebastian Franck 353.
Seele Christi 118 193.
Seelenmessen 273 275 344.
Seleucia (Synode) 181.
Semiarianismus 180.
Semipelagianismus 262 —264* 265 269 341.
Seneca 25.
Sergius 209.
Seuse (Suso) 297.
Severus v. Antioch., Severianer 205 f.
Simon Magus 44 51 f.
Sirmium (Synoden) 179 181.
Sittlichkeit, doppelte (cf. consilia) 75 [366].
Sixtus IV. 334.
Skepticismus 25 232 235 238.
Socinianismus 308 314 333.
Sokrates, Kirch.-Hist. 221.
Sophronius v. Jerus. 149 209.
Sozzini u. Socinianismus 352 ff.
Staat u. Kirche 247 277 280 299 ff. 306.
Staupitz 332 337.
Stephanus bar Sudaili 206.
Stephanus v. Rom 74.
Stoicismus 21 25 f. 44 87 127 250.
Strafleiden 289 292 314.
Subordinatianismus 95 99 f. 130 133 188 | 189].
Substanz: in der Trinitätslehre 99 f. 189, in der Christologie 103 192 202.
Succession, apostol. der Bischöfe, 71 246 [359] [368].
Sünde, Begriff, Iren. 101;

Orig. 117; griech. Orthod. 163 f.; Abendl. 230 f.; August. 234 255 ff.; Pelag. 253; Scholast. 330.
Sündenfall, Orig. 117; August. 241 258; Pelag. 253; Scot. 331 f.
Sündenvergebung, urchristl. 11 15; vorkath. 33 f. 38 f.; montan. 78; altkath. 78 f. 83; Iren. 104; Pelag. 254; August. 256 259 f. Ans. 291; Scholast. 329 331; Luth. 363 366.
Symbol, das, bei August., 237 258 f.
Symbole (Glaubensregeln) 31 62 93 96 99 130 135 ff. 144 153.
Symbole (Zeichen) 39 f. 84 214.
Symmachus 45.
Synesius 222.
Synkretismus 47 52.
Syrien 205.

Tatian 52 65 85.
Taufbekenntniss, cf. Bekenntniss, regula, Symbol.
Taufe, urchristl. 14; vorkath. 32 f. 39; altkath. 83; August. 248 257 f.; Greg. I. 266; Scholast. 316 319 f.
Taufe Christi 20.
Tauler 297.
Tertullian 61 63 f. 68 71 78 84 f. 96–108* 228* 236 280.
Teufel, vorkath. 35; August. 246 257 f.; Greg. I 265; Abäl. 292; Petr. Lomb. 293; — Empfänger des Opfers Christi 169 259 [290].
Theodice 160.
Theodor v. Tarsus 268, v. Mopsneste 195 ff.
Theodora 208.
Theodoret 201 ff. [cf. 208] 223.
Theodorus Studita 220.
Theodotianer 109 123.
Theodotus, der Lederarbeiter 123.
— der Wechsler 123.
Theodosius 144 184 f.
Theognost 134.
Theoktist 109.
Theologie, natürliche (cf. Rationalism., Moralism.) 147 ff. 158—165 225 305.
Theopaschitischer Streit 207 f.
Theophilus (Apolog.) 85.
Theophilus v. Alex. 200 222.
Theosophie 25 f. 161.
θεοτόκος cf. Maria.
Thessalonich, Edikt von, 184.
Thomas v. Aquino 296 300 f. 306 f.* 311 ff. 316—334.
Thomas a Kempis 298.
Thyrsus Gonzalez 350.
Tod Christi 14 f. 39.
Todsünden 40 78 f. 82 274 318 320 322 325.
Torquemada 300.
Toucy 270.
Tradition 32 48 60 62 f. 67 152 ff. 250 318 341 346 361.
Traducianismus 162.
Transformation (Transmutation) 84 216.
Transsubstantiation 288 [304] 311 320 f. 344 [376].
Trichotomie 117 162.
Tridentinum 3 227 264 322 f. 338 340–345*.
Trinität: Tert. 96 100 [Hippol. Iren. 101]; Orig. 116; Dionys. v. Rom 133, Greg. Thaum. 135; Arius 174; Athan. 175 177; Kappad. 183; griech. u. röm. Kirche 186—190; August. 242 259; Scholast. 312; Socin. 354 f.
Tritheismus 188 205 283 312.
Trullanum 211.
Typos 210.
Tyrus (Synode) 178.

Ubiquität 288 372.
Unam sanctam (Bulle) 299.
Unfehlbarkeit der Kirche u. der Konzile 155 246; des Papstes 246 300 341 351.
Unigenitus (Bulle) 325 349.
Universalismus des Evang. 9 15 f. 29 f. 54 85.
Urban VIII. 348.
Ursacius 180.
Urstand; Iren. 101; griech. Kirche 163; August. 257; Scholast. 330 f.

Väter, Instanz der, 154.
Valence (Synode) 270.
Valens, Bischof, 180.
— Kaiser, 144 183.
Valentin 23 50 f. 55.
Valentinian 183.
Vaticanum 3 347 351.
Vercelli, Synode, 287.
Vergottung 97 105 119 142 146 f. 148 f. 166 213 ff.
Versöhnung 104 118 147 169 243 289 292 314.
Victor v. Rom 123 127.
Victorinus Rhetor 229 f.
Vigilantius 218 262.
Vigilius 208.
Vincentius v. Lerinum 156 262.
Virginität 136.
Vorreformatoren 295 298 302 ff. 316 336 ff.
Vulgata 341.

Waldesier 294 303.
Walther v. St. Victor 285.
Weigel 353.
Weissagungsbeweis 14 18 20 31 f. 34 86 88.
Weltbürgertum 25.
Wesel 309 332.